Ahmet Arslan

İlkçağ Felsefe Tarihi

Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler

4

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI





AHMET ARSLAN
İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ 4
HELENİSTİK DÖNEM FELSEFESİ: EPİKUROSÇULAR
STOACILAR SEPTİKLER

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 226
FELSEFE 7

ISBN 978-605-399-064-2
TAKIM ISBN 978-605-6176-08-3

KAPAK LUCRETIUS'UN *ŞEYLERİN DOĞASI* ADLI ESERİNİN GİRİŞ SAYFASINDAN AYRINTI.

1. BASKI İSTANBUL, EKİM 2008

YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 95 KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 50 00 - 311 52 59 / FAKS: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

TASARIM MEHMET ULUSEL
DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ
DÜZELTİ VE DİZİN REMZİ ABBAS - BORA BOZATLI
BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 NO: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL
TELEFON: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / FAKS: 0212 613 38 46

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Arslan, Ahmet, 1944-
İlkçağ Felsefesi / Ahmet Arslan.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
Contents: v.4 Helenistik Dönem Felsefesi Epikurosçular, Stoacılar ve Septikler.
ISBN 978-605-399-001-7 (set)
ISBN 978-605-399-064-2 (v.4: pbk.)

1. Philosophy—History. I. Title. II. Helenistik Dönem Felsefesi Epikurosçular, Stoacılar ve Septikler.
B72 .A77 2008

Ahmet Arslan

İlkçağ Felsefe Tarihi 4

Helenistik Dönem Felsefesi:
Epikurosçular Stoacılar Septikler



İçindekiler

gözlem ve düşüncelerin sonucu olarak Aristoteles sonrası antik felsefe dönemini iki ayrı ciltte ele almanın daha doğru olacağına karar verdik. Böylece elinizde tuttuğunuz kitabı tümüyle Helenistik döneme, bu dönemde yer alan üç büyük felsefe okuluna, Epikurosçular, Stoacılar ve Septiklere ayırdık. Bu eseri Plotinos, Yeni-Platoncular ve erken dönem Hıristiyan filozoflarına ayırdığımız ikinci eser takip edecektir.

Helenistik felsefe okulları içinde en fazla hakkı yenen, en çok ihmal edilen, genel felsefe tarihleri içinde kendisine en az yer ayrılan, Epikuros ve Epikurosçuluktur. Eserimizin ilk kısmı bu okula ve onun iki büyük temsilcisi olan Epikuros ve Lucretius'un görüşlerine ayrılmıştır. Epikurosçuluk içinde en çok bilinen ve işlenen konular ise genellikle onun doğa ve ahlâk felsefeleriyle ilgili konular olmuştur. Bu kısımda bir yandan Epikurosçuluğun bu iki alanla ilgili görüşleri hakkında daha ayrıntılı bilgi verirken, öbür yandan onların büyük ölçüde ihmal edildiğini düşündüğümüz bilgi kuramları, teolojileri, psikolojileri, siyaset ve dil felsefeleri, dostluk, adalet, uygarlığın ortaya çıkışı ve gelişmesi vb. hakkındaki özel öğretileri üzerinde mümkün olduğu kadar geniş bir şekilde durduk. Epikuros ve onu izleyen Lucretius'un bu son konularda ortaya attığı görüşlerin doğa ve ahlâk felsefesi alanlarındaki görüşleri kadar değerli olduğunu ve birbirleriyle son derece tutarlı, uyumlu bir bütün oluşturduğunu düşünmekteyiz. Okuyucunun bu konudaki görüşlerimizi paylaşacağını umarız.

Helenistik felsefe akımları içinde yer alan Stoacılık hem daha uzun ömürlü olması, hem de Helenistik ve Roma dünyası içinde çok daha fazla aydını, düşünürü kendi safına çekmesi bakımından daha önemli olmuştur. Kitabın hacim bakımından en büyük kısmını Stoacılara ayırdık. Ancak bu kısımda Epikurosçuluğa ayırdığımız kısımdan biraz farklı olarak karma bir yöntem izledik. Bir yandan Stoacı akım içinde yer alan belli başlı filozoflar hakkında monografik bilgi ve açıklamalar verirken, öte yandan Stoacıların ana görüşlerini sistematik bir analiz ve değerlendirmeye tabi tuttuk. Bu çerçevede Stoacıların Aristoteles'in mantığından bir hayli farklı ve bazı bakımlardan daha ileri olan mantık ve önermeler kuramı, varlık ve kategoriler öğretisi, Tan-

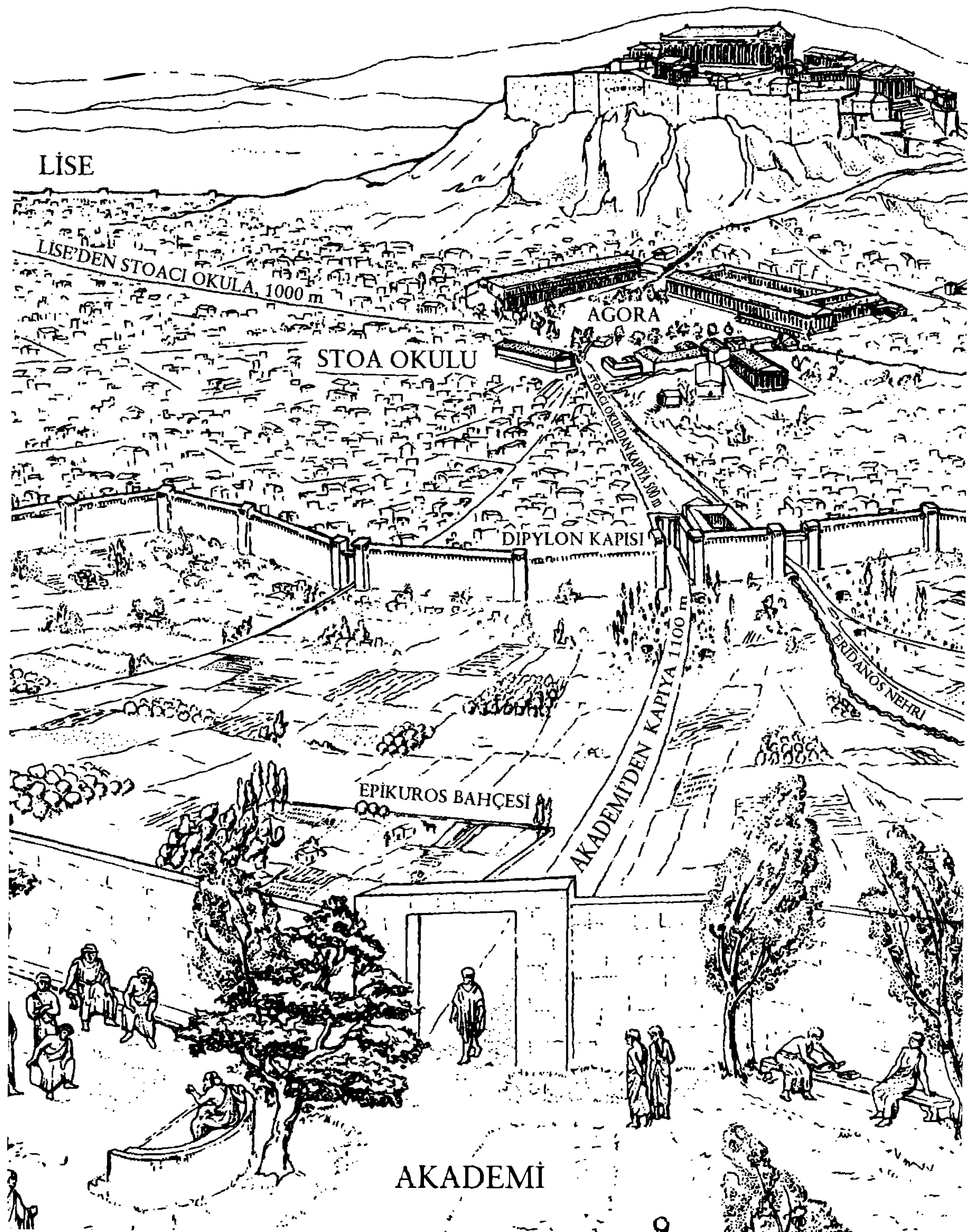
rı-evren özdeşliği öğretisi, her yanında aynı yasaların hüküm sürdüğünü ileri sürdükleri evren veya doğa anlayışları, inorganik, organik ve akıllı varlıklar arasında var olduğunu savundukları tözsel birlik, evrensel sempati kuramları üzerinde özellikle durduk.

Stoacıların da, felsefe tarihçileri tarafından en fazla bilinen ve ele alınan görüşleri genel olarak ahlâk felsefesi alanına ait görüşleridir. Doğal olarak biz de onların bu alandaki tezlerini ayrıntılı bir incelemeye tabi tuttuk. Bu bağlamda iyi, kötü; erdem, erdemsizlik; değerli, değersiz; doğru eylem, uygun iş, ödev, ilgisizler, tercih edilebilirler, doğaya uygunluk vs. gibi bir kısmı tümüyle Stoacılığa ait olan bazı temel ethik kavramlar üzerinde getirdikleri tanımları, yaptıkları ince ayrımları geniş olarak ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Nihayet Stoacıların düşünce tarihine hediye ettikleri dünya devleti, insanlık, doğal hukuk, evrensel adalet gibi yine yeni ve geleceği parlak olan bazı önemli kavramları üzerinde gelişen siyaset felsefeleri üzerinde geniş olarak durduk.

Helenistik dönemin üçüncü önemli okulu olan Septiklik de Epikurosçuluk ve Stoacılıkla aynı zamanda (İÖ. 4. yüzyılın ikinci yarısı) ortaya çıkmış ve Stoacılık gibi uzun bir ömür sürerek (İS. 3. yüzyılın ilk yarısı) sona ermiştir. O da Stoacılık gibi birkaç dönemden geçmiş ve çok sayıda kalburüstü düşünürü kendine bağlamıştır. Bu filozofların sonuncusu olan Sextus Empiricus sayesinde hakkında geniş bilgiye sahip olduğumuz Septiklik daha sonraki yüzyıllarda gerek Doğu'da gerek Batı'da ortaya çıkacak benzeri şüpheci akımlara ve düşünürlere (Gazali, Montaigne, Hume, Kant) çok zengin bir şüpheci argümanlar malzemesi de sağlamıştır. Kitabın son kısmında bu akımın belli başlı temsilcilerini esas olarak kronolojik sıraya göre ele aldık ve onların gerek kendileriyle çağdaş olan diğer iki büyük Helenistik okulun temsilcilerine gerekse daha önceki döneme ait Platon, Aristoteles gibi filozoflara ve bunların 'dogmatik' diye nitelendirdikleri tezlerine, öğretilerine yöneltmiş oldukları eleştiriler üzerinde yine geniş bir biçimde durduk. Bu vesileyle ve yeri geldikçe bazı septik analiz ve eleştirilerle daha sonraki çağlarda ortaya çıkan diğer şüpheci düşünürlerin, örneğin Gazali'nin Hume'un, Kant'ın, Popper'ın

benzeri konulardaki analizleri, eleştirileri arasındaki paralellikleri bağlantıları göstermeye çalıştık.

Bu kitapta da dizinin daha önceki kitaplarında izlediğimiz yöntemi takip ettik. Esas olarak ele aldığımız okullar ve bu okullara mensup filozoflarla ilgili olarak birinci dereceden kaynaklara, bu filozofların kendi metinlerine veya onlar hakkında bilgi veren antik yazarlara dayandık. Bu filozofların öğretilerini, fikirlerini mümkün olduğu kadar onların kendilerinden yaptığımız geniş alıntılarla ortaya koymaya çalıştık. Sözünü ettiğimiz filozofların, yazarların dayandığımız metinleri, eserlerinin tam listesi hem ilgili kısımların başında hem de kitabın sonundaki kaynakça kısmında yer almaktadır.


LİSE
LİSE'DEN STOACI OKULA, 1000 m
AGORA
STOA OKULU
STOACI OKUL'DAN KAPIYA 500 m
DİPYLON KAPISI
ERİDANOS NEHRİ
EPİKUROS BAHÇESİ
AKADEMİ'DEN KAPIYA 1100 m
AKADEMİ

Helenistik dönem Atina felsefe okulları.
(Kaynak: Anthony Kenny, Ancient Philosophy, Clarendon Press, Oxford, 2004.)

Helenistik Dönem, yaklaşık olarak İÖ. 330-30 yılları arasındaki döneme verilen addır. Ancak İlkçağ tarihçileri daha kesin olarak, Büyük İskender'in İÖ. 323'de ölümüyle, İÖ. 31'de Antonius ile Octavianus arasında yapılan Aktium Savaşı'nda Antonius'un mağlup olması olayı arasında uzanan dönemi Helenistik, bunu izleyen ve yine yaklaşık olarak İS. 5. yüzyılın sonlarına kadar geçen dönemi ise Roma dönemi olarak adlandırır.

'Helenistik' kelimesini bilimsel bir terim olarak tarihe mal eden Alman tarihçisi Gustav Droysen (1808-1884) olmuştur. Droysen, bununla Büyük İskender'in Doğu'yu fethiyle birlikte Yunan dili ve kültürünün Yunanistan'ın sınırlarının dışına çıkıp Doğu'nun eski büyük uygarlıklarının dünyasına yayılması ve onları etkisi altına almasıyla ortaya çıkan evrensel-kozmopolit kültürü kastetmiştir. Droysen Helenistik terimini, Büyük İskender'e kadar ulusal bir kültür, bir site kültürü olarak gelişen ve bundan dolayı 'Helenik' olarak adlandırılması uygun olan klasik Yunan kültürünün bu fetihler sonucunda genişlemesi, kozmopolit ve seküler bir kültüre dönüşmesi olgusunu ifade etmek için kullanmıştır.

Yunan kültürünün Antik Çağ'da bazı ana özelliklerle birbirinden ayrılan dört farklı tarihi döneminden söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, Büyük İskender'den önce gelen ulusal bir kültür olarak klasik Yunan dönemi, ikincisi İskender'in fetihlerinden sonra gelen ve bu klasik Yunan kültürünün Doğu'ya yayılması sonucu ortaya çıkan kozmopolit, seküler Helenistik kültür dönemidir.

Helenistik kültür döneminde, Yunan felsefesinde Platonculuk ve Aristotelesçilik gibi varlığını devam ettiren eski okulların yanısıra Epikurosçular, Stoacılar ve Septikler tarafından temsil edilen yeni felsefe okulları ortaya çıkar. İÖ. 1. yüzyılda, Helenistik dönemin sonuna doğru bu felsefe okulları tarafından temsil edilen seküler düşünceye, kaynağında Doğu dinlerinden gelen bazı düşüncelerin bulunduğu dinî bir tepkinin ortaya çıktığı görülür. Üçüncü dönem, buna karşı çıkıp, ancak aynı zamanda ona uygun bir cevap olmak üzere klasik pagan Yunan kültürünün, giderek daha fazla dinî bir renk kazanmaya ve esas olarak dinî problemleri felsefî bir dil içinde ifade etmeye çalışan bir dünya görüşü haline gelmeye başladığı dönemdir. Bu, genellikle kendini Stoacılığın son döneminde ve Platonculuk ile Pythagorasçılığın yeniden canlanmasında gösterir. Dördüncü ve son dönem ise eski Yunan düşüncesinin deyim yerindeyse Doğu'ya ve Hıristiyanlık, Zerdüştçülük, Mitracılık gibi Sır ve Kurtuluş dinlerine teslim olduğu, Yunan seküler düşüncesinin tümüyle dinsel bir dünya görüşüne dönüştüğü, artık ancak onun ortaya attığı problemlere, duygu ve düşüncelere destek olmak üzere kullanılmaya başladığı dönemdir (Jonas, 10 vdd).

İskender'in fetihleri Batı ile Doğu'yu birleştirmiştir. Burada Batı'yla esas olarak Ege Denizi etrafında yer alan Yunan dünyasını, Doğu'yla ise Mısır'dan Hindistan'ın batı sınırlarına kadar uzanan bölgede yer alan eski Doğu uygarlıklarını kapsayan bölge anlaşılmalıdır. İskender'in fetihleriyle bu büyük coğrafyada o zamana kadar varolmayan siyasal-kültürel bir birlik ortaya çıkmış; bu birlik Roma'nın tarih sahnesine çıkmasıyla önemli bir değişiklik göstermeyerek yaklaşık bin yıl devam ettikten sonra İslâm fetihleriyle ortadan kalkmıştır.

İskender'le birlikte Yunan sitelerinin bağımsızlıklarının ortadan

kalkması; bu siteler arasında iki yüzyıl boyunca devam eden savaş ve mücadelelere son verdiği gibi onlar içinde varlıklılarla yoksullar arasında aynı ölçüde yoğun bir biçimde devam etmiş olan iç çekişmelere ve rejim kavgalarına da son noktayı koymuştur. Avrupa'da şehir devletlerinin yeniden ortaya çıkması için geç Ortaçağ'ı, demokrasiyle yönetilen sitelerin kendilerini yeniden göstermesi için ise modern çağı beklemek gerekecektir. Artık, Helenistik dönemden itibaren bölgede her yerde görülecek egemen siyasi rejim, merkezî krallıklar veya monarşiler olacaktır. Eski Yunan'daki siteler arası savaşların yerini ise irili ufaklı krallıklar veya monarşiler arasındaki savaşlar alacaktır.

İskender'in fetihlerinin ekonomik alanda da önemli bir sonucu olmuştur. Bu fetihler sayesinde Batı ile Doğu arasında o zamana kadar büyük çaplı ekonomik ve ticari ilişkilere engel olan sınırlamalar ortadan kalkmış ve tüm bölge büyük ve tek bir ekonomik-ticari havza olma özelliği kazanmıştır.

Helenistik çağda ortaya çıkan yeni durum daha özel olarak şehircilik alanında da kendini göstermiş ve bu dönemde Doğu'da bir kısmı bizzat İskender'in emir ve girişimleriyle kurulan İskenderun, Antakya gibi yeni şehirler ortaya çıkmış, bunlar kültürel alanda gitgide daha büyük önem kazanmaya başlamıştır. Bunlar arasında özellikle İskenderiye hemen bir yüzyıl sonrasından (İÖ. 3. yüzyıl) başlayarak İlkçağ'ın en önemli bir bilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Bunda İskender'in ölümünden sonra fethedilen bölgeyi kendi aralarında paylaşan generallerinden biri olan Batlamyus'un (Ptolemaios) Mısır'da kurduğu hanedan belirleyici bir rol oynamıştır. Bilimsel çalışmalar, bu hanedanla birlikte Antik dünyanın tarihinde bir ilk olarak devletin koruması altına girmiş ve bunun sonucunda İskenderiye'de İskenderiye Kütüphanesi adıyla bilinen bir kütüphane, hayvanat bahçesi, rasathane ve anatomi enstitüsü kurulmuş, bu kurumlarda dönemin en büyük bilim adamları biraraya gelmiştir. Euklides, Apollonios, Eratostenes, Philon, Hipparkhos, Aristarkos, Arşimed gibi Antik dünyanın en büyük bilim adamları ya bilimsel çalışmalarını bu şehirde sürdürmüşler veya ilk bilimsel eğitimlerini burada almışlardır.

Gerçekte, Doğu Akdeniz dünyasının Yunan etkisine açılması veya Yunanlılaştırılması sürecinin İskender'in fetihlerinden önce başlamış olduğunu biliyoruz. İÖ. 6. yüzyıl başlarından itibaren Yunan denizciliği ile ticaretinin gelişmesi sonucunda Yunanlıların bütün Akdeniz ve Karadeniz kıyıları boyunca çok sayıda koloniler kurmuş olduklarını görmüştük. Akdeniz'de Fenike egemenliğinin ortadan kalkmasından sonra Yunanlı tüccarlar Yakındoğu'nun ticaret yollarını ellerine geçirmiş ve Doğu ile Batı arasındaki ticari ilişkiler bu tarihten sonra Yunanlı denizci ve tüccarlar aracılığıyla gerçekleştirilmişti.

Ancak Helenistik devirde ortaya çıkan yeni Yunanlılaştırma olayında bazı farklı şeyler vardır: Eski Yunan ticaret kolonileri Doğu dünyasının kıyı bölgelerinde kurulmuş saf Yunan şehirleriydi. Bu şehirler, bir uzantısı oldukları ana vatanlarıyla ilişkilerini koparmamakta ve üzerinde bulundukları toprakların yerli halklarıyla kaynaşmamaktaydı. İskender'den sonra başlayan bu yeni dönemde ise durum tamamen değişmişti. Doğu'nun eski veya yeni kurulan şehirlerine gelen Yunanlı unsurun ana vatanıyla ilişkisi artık eskisi gibi devam etmemiş ve bu yeni şehirleri kuran veya oradaki merkezlere akın eden Yunanlı koloniciler, yönetici gruplar, bölgenin yerli halkıyla kaynaşmayı amaçlayan yeni bir anlayışa, kozmopolit bir dünya görüşüne sahip insanlar haline gelmiştir. Artık bu şehirlerin kendileri de bölgede ortaya çıkan merkezî devletlerin veya krallıkların birer parçasıdırlar. Bu merkezî devletler veya krallıklar söz konusu yeni merkezleri kuran veya oraya gelen Yunanlı kolonicilerin eski kimliklerini korumalarına izin vermemişlerdir (Jonas, 7).

İskender'in fetihleri Yunan dünyasının o zamana kadar bilim, sanat, gündelik hayat ve benzeri alanlarda yaratmış olduğu yeni fikirlerin, uygulama ve zevklerin Doğu dünyasına girmesinin yolunu açmıştır. Ama bu fetihler zamanla bunun tersi bir yönde olmak üzere Doğu kaynaklı düşünce ve uygulamalar ile bazı değerlerin özellikle dinî fikirler alanında Batı dünyası üzerinde etkili olacakları bir süreci de başlatmıştır.

Bu çerçevede gerçekleşen süreç sonucunda Helenistik dönemde eski Yunan ana karasından, Güney İtalya'dan, Sicilya'dan Doğu'ya gi-

denler sadece askerler, tüccarlar, yerleşmeci grupları olmamış; onları daha sonra Yunanlı hekim, bilim adamı ve sanatçı gruplarının yoğun gelişi izlemiştir. Yunan heykeltraşları, oymacıları, Fenikeli, Likyalı, Karyalı, Kilikyalı göçmenler, Baktrialı krallar için heykeller yapmış, sikkeler basmışlardır. Yakındoğu'da Yunan palestraları ve gimnazyumlarını örnek alan spor tesisleri ve hamamlar inşa edilmiş, Doğu şehirleri Yunan şehirleri örneğini izleyen yeni su ve kanalizasyon sistemleriyle tanışmış, caddeleri düzgün taşlarla donatılmıştır. Yine bu dönemde Yunan hayat tarzının başka ve önemli kurumları olan tiyatrolar, kütüphaneler, okullar inşa edilmiş, böylece Doğu dünyasında Yunan hayat tarzından ve fikirlerinden zevk alan yeni ve kültürlü bir aydın sınıfı da ortaya çıkmıştır (Durant, 576).

Ancak bu etkinin Yakındoğu'nun eski halkları üzerindeki etkisinin gene de sınırlı kalmış olduğu görülmektedir. Çünkü Helenistik dönemde kültürel bakımdan fethedilen Doğulu gruplar, esas olarak bu Doğu halklarının üst sınıfları yani yönetici ve aydın sınıfları olmuştur. Geniş halk tabakaları ise bugün olduğu gibi sözünü ettiğimiz dönemde de kendi ana dillerini konuşmaya, yüzyıllardan hatta bin yıllardan beri alışık oldukları hayat tarzlarını sürdürmeye, eski dinlerinin tanrılarına tapmaya devam etmişlerdir.

Diğer yandan yukarda işaret ettiğimiz gibi ters yönde bir gelişme olarak zamanla Doğu'nun bazı geleneksel uygulamalarının, düşünce ve duygu tarzlarının bölgenin yöneticileri konumunda bulunan Yunanlılar üzerindeki etkilerinin arttığı da görülmüştür. Bu bağlamda Doğu monarşisi, Yunan demokrasisini yendiği gibi Doğu'nun dinsel inançları da Yunan çok tanrıcılığından daha güçlü çıkmıştır. İlk örneğini bizzat İskender'in kendisi üzerinde gördüğümüz, hükümdarların kendilerini Doğu tarzında tanrılar olarak görme geleneği Yunan kralları ve Roma imparatorları üzerinde etkisini göstermiş; hükümdarların tanrısal hakları kuramı Roma ve Bizans'tan geçerek çağdaş Avrupa siyasal felsefesi üzerine damgasını vurmuştur. Bu arada daha önce Herodot'tan itibaren başladığını bildiğimiz Doğu tanrılarını Yunan tanrılarıyla özdeşleştirme geleneği, varlığını güçlendirerek devam etmiş,

Doğu dinleri ve kültleri arkalarında bulunan kurtuluş öğretileriyle, esrarengiz ve göz alıcı merasimleriyle zamanla Roma dünyasının içine kadar nüfuz etme imkânını bulmuştur. Bu dinlerden biri olan Hıristiyanlık, Batı'nın dinsel alanda Doğu tarafından fethinin en çarpıcı örneğini oluşturacaktır.

Ancak İskender'in fetihleriyle eski Doğu uygarlıklarının Batı'nın yani Yunanlıların etkisine uğramasının en önemli sonucu yine de özel bir alanda, esas olarak konumuzu ilgilendiren kültürel-entelektüel alanda ortaya çıkmıştır. Helenistik dönemde Doğu'nun Yunan hayat tarzları ve kurumlarını benimsemesinden daha kalıcı öneme sahip olan olay, bölgenin bilim ve felsefe dili olarak Yunanca'yı benimsemesi olmuştur. Helenistik dönemde Doğu şehirlerindeki Yunan kökenli nüfusun her zaman Yunanlı olmayan yurttaşların nüfusundan daha az olmasına karşılık, Yunanca zaman içinde kesin olarak bölgenin hâkim bilim ve felsefe dili haline gelmiştir.

Atina'daki eski felsefe okulları bu dönemde de varlıklarını sürdürmüştür. Ancak Helenistik dönemde gerek bilim gerekse felsefe alanında ortaya çıkan önemli isimler artık Doğu bölgelerinden gelmekte olup, bunlar çoğunlukla köken olarak da Yunanlı değildirler. Örneğin Stoacı okulun kurucusu olan ve İskender'in ölümünden kısa bir süre sonra Atina'da Stoacı okulu kuracak olan Zenon Kıbrıslı olup, damarlarında muhtemelen Fenikeli kanı dolaşmaktadır. Bu okulun ikinci kurucusu olarak kabul edilen Krizippos da Tarsus'ludur. Septik okulun Orta Akademi döneminin önemli temsilcisi Karneades ise Mısır'ın Kirene şehrinden gelmektedir. Böylece bu dönemden antik çağın sonuna kadar Helenistik Doğu çoğu Doğu kökenli birçok bilim adamı ve filozofu tarih sahnesine çıkarmış, bunlar taşıdıkları Yunanca isimler altında, Yunan diliyle ifade ettikleri düşünceleri ve kaleme aldıkları eserleriyle Yunan ve insanlık kültürüne hizmet etmişlerdir.

HELENİSTİK DÖNEM FELSEFESİNİN ANA ÖZELLİKLERİ

Nasıl ki, Sofistler ve Sokrates'le başlayan, Platon ve Aristoteles gibi iki büyük filozofla devam ederek doruk noktasına ulaşan Atina okulu fel-

sefesi, Sokrates öncesi dönemde ortaya çıkan felsefeden bazı önemli özellikleriyle ayrılıyorsa; söz konusu ettiğimiz yeni dönemde karşımıza çıkan felsefe de kendine özgü bazı özellikleriyle Atina okulu dönemi felsefesinden ayrılmaktadır. Bu özelliklerin ortaya çıkışında da *İlkçağ Felsefe Tarihi*'nin ilk cildinin başında sözünü ettiğimiz türden bazı iç ve dış nedenlerin varlığının etkili olduğunu belirtmemiz gerekir.

Helenistik dönemde üç önemli yeni felsefe okulu ortaya çıkmıştır: Bunlar Epikuros tarafından kurulmuş olan Epikurosçu okul, Kıbrıslı Zenon tarafından kurulmuş olan Stoacı okul ve nihayet başlatıcısı Piron olduğu için bazen Pironculuk, bazen ise daha genel olarak Septiklık diye adlandırılan Şüpheci okuldur. Bu dönemde Platon tarafından kurulmuş olan Akademi ile Aristoteles'in kurucusu olduğu Lise de varlıklarını sürdürürler. Ancak birinci zamanla yani Orta Akademi döneminde Septikliğin merkezi haline geleceği gibi Aristolesçi Lise de tüm bu dönem zarfında faaliyetini sürdürerek, ancak hiçbir zaman ortaya çıkan bu yeni okullarla karşılaştırılabilir bir öneme sahip olmayacaktır.

Yunan felsefesi, daha önce sık sık işaret ettiğimiz gibi bir doğa felsefesi olarak başlamıştı. Bununla birlikte bu felsefe Sofistlerle birlikte doğadan insana, ahlâksal, toplumsal, dinsel, tek kelime ile kültürel bir varlık olarak insana dönmüştü. Sokrates Sofistlerin bu alandaki özel tezlerini ve bu tezlerin gerisinde yatan göreci, şüpheci hatta zaman zaman hiççi (nihilist) bakış açısını uygun bulmamakla birlikte onların felsefenin ana ilgi konusu olarak insanı ve insanla ilgili konuları ele almalarını doğru bulmuştu. Küçük Sokratesçi okullar da Sokrates'in bu konudaki tavrını devam ettirerek, esas olarak insanla, insanın pratik hayatıyla ilgili problemleri ele almışlardı.

Platon ve Aristoteles'te ise deyim yerindeyse, bu iki yöndeki tek yanlılığın ortadan kalktığını, onların insan, toplum ve doğayla ilgili sorunları bir bütün olarak, o zamana kadar görülmemiş birçok yönlülük ve bütünlük içinde ele aldıklarını, böylece tüm zamanların tanık olduğu en geniş kapsamlı iki büyük felsefe sistemini yarattıklarına tanık olmuştuk.

Onlar böylece insanın teorik yanıyla pratik yanını, bireysel yanıyla toplumsal, siyasal yanını birarada ele alan iki büyük dünya görüşü inşa etmişlerdi. Zeller bunu güzel bir biçimde ifade etmektedir:

> "Platon ve Aristoteles'te Yunan felsefesi en yüksek mükemmelliğine ulaşmış, onların elinde Sokrates'in kavram felsefesi, dönemin bilgisinin tümünü içine alan ve bu bilgiyi evren hakkında birlikli bir görüş sağlayacak bir biçimde farklı bakış açılarından gruplandıran gelişmiş sistemlere dönüşmüştür... Onlarda doğa incelemesi, ahlâkın konusu olan şeyler üzerine dikkatli araştırmalarla tamamlanmıştır... Bu iki filozofla birlikte metafizik alanında, daha önceki hiçbir filozof tarafından teşebbüs edilmemiş bir biçimde, her şeyi ilk ilkelere bağlayan felsefi bir yapının derin temelleri atılmıştır. Daha önceki düşünürler tarafından dikkatsiz bir tarzda ele alınmış olan çok sayıda fenomen, özellikle ruhsal hayata ilişkin fenomenler, araştırmanın hizmetine sunulmuştur. [Bu filozoflarla birlikte] yeni sorular ortaya atılmış, yeni cevaplar verilmiştir. Yeni fikirler bilginin her alanına nüfuz etmiştir. Yunan zihninin o kadar güzel ve berrak bir biçimde kendisinde ifadesini bulduğu idealizm, Platon tarafından parlak bir saflık içinde ortaya konmuş ve Aristoteles tarafından dikkatli gözlemle birleştirilmiştir." (Zeller, 1 vd.)

Helenistik dönemde ortaya çıkan yeni felsefi okullarda ise birçok noktada esaslı bir değişmenin ortaya çıktığını görmekteyiz. İlk olarak onlar Platon ve Aristotelesçi felsefenin teoriye, entelektüel bilgiye, bilime gösterdiği büyük ilgiye karşı çıkarak felsefenin esas işlevinin ve değerinin pratikte; insanın pratikle ilgili sorunlarını ele almasında yattığı görüşünü benimsemişlerdir. İkinci olarak onlar yine Platoncu ve Aristotelesçi sistemlerin ortak bir özelliği olan insanın ahlâkî hayatını toplumsal-siyasal hayatı içinde anlama ve değerlendirme yönündeki genel eğilime karşı çıkarak birey insanla ilgi sorunlara ağırlık vermeyi doğru bulmuşlardır.

Daha özel olarak ifade edersek; Helenistik dönemde ortaya çıkan Epikurosçu, Stoacı ve Septik okullar, Platon ve Aristotelesçi okuldan farklı olarak, önce felsefeyi bilgi kuramı veya mantık, doğa felsefesi veya fizik ve nihayet ahlâk felsefesi veya ethik olarak üç ana alan-

dan meydana gelen bir etkinlik olarak tanımlamışlardır. İkinci ve buna bağlı olarak bu okullar, felsefenin ilk iki inceleme veya soruşturma alanının yani bilgi kuramı veya mantıkla doğa bilimi alanlarının ancak üçüncü yani ahlâk felsefesi veya ethikle ilgili olarak bir anlam ve değer ifade ettiğini savunmuşlardır. Ahlâk felsefesinin kendisine gelince, her üç okulun temsilcileri de onun ana amacının birey insanın mutluluğu olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bu genel bakış açılarının sonucu olarak felsefenin ana ilgi veya uğraş alanları arasındaki ilişki her üç okulun ana temsilcileri tarafından şu şekilde ortaya konmuştur: Felsefenin ana ereği, asıl meyvesi insana nasıl yaşaması, mutlu olması gerektiği konusunda kılavuzluk etmek, yol göstermektir. Ancak bu işin veya görevin başarılması için insanın kendisinin ve içinde yaşadığı evrenin doğasının ne olduğu hakkında bazı bilgilere ihtiyacı vardır. Bu bilgiyi sağlayacak olan şey, bir bütün olarak doğa felsefesi veya fiziktir. Öte yandan söz konusu bilginin gerçekte bilgi olup olmadığı, insanın kendisinin, doğanın veya evrenin bilgisine sahip olup olamayacağı, doğrunun ne olduğu ve onun ölçütünü neyin meydana getirdiği vb. ile ilgili konular hakkında sağlam, doğru bir soruşturma yapmadan, sağlam ve doğru bir anlayış veya kavrayışa sahip olmaksızın doğa bilimi yapmak mümkün değildir veya en azından problemlidir. Bu olgu da bizi bilgiyle, bilgi kuramıyla, mantıkla ilgili araştırmaların gerekliliğine götürür. Böylece bu üç okulun ortak ana sloganını şu şekilde özetlemek mümkündür: Doğa bilimi için mantık veya bilgi kuramı; ahlâk felsefesi, ethik, pratik felsefe veya bilgelik için doğa bilimi; mutlu olmak, mutluluğa erişmek için bir yaşama sanatı olarak da pratik felsefe veya ahlâk felsefesi.

Bir başka açıdan bu üç okulun genel mutluluk anlayışları da ana hatlarında büyük bir benzerlik göstermektedir. İlerdeki bölümlerde göreceğimiz gibi Epikurosçular en yüksek iyinin veya insana mutluluk verecek olan tek şeyin haz olduğunu söyler ve bu bakımdan bu görüşün tam tersini savunan, en yüksek iyinin saf, katıksız erdem olduğunu söyleyen Stoacılardan ayrılırlar. Ancak Epikuros'un haz kura-

mı ciddi olarak analiz edildiğinde, onun hazdan anladığı şeyin Stoacıların mutluluktan anladıkları şeyden pek de farklı olmadığı ortaya çıkar. Çünkü Epikurosçu haz, benzeri görüşü savunan Kirenelilerin hazzından farklı olarak canlı, bedensel, aktif bir haz değildir; yalnızca *acı yokluğu*dur; daha somut olarak "ruhun kaygılardan, bedenin fizik acılardan korunmuş veya kurtulmuş olmasıdır." Bu özelliği bakımından ele alındığında Epikurosçu mutluluk anlayışının Stoacıların erdemlerinin somut karşılığı olan "insanın kendisine dıştan olan hiçbir şeyden, hiçbir zevk ve acıdan etkilenmemesi (apathia) olarak mutluluk" anlayışlarının büyük ölçüde benzeri olduğu görülür. Öte yandan, mutluluğun her iki okul tarafından bu biçimde tanımlanması, Septiklerin pratik felsefelerinde ideal olarak öne sürdükleri şeyle yani eşyanın yapısının bilinemez olmasından dolayı "bilge kişinin hiçbir konuda yargıda bulunmaması" ve bunun pratik sonucu olarak da "onlardan hiçbir biçimde etkilenmemesi (imperturbability) olarak mutluluk" öğretileriyle büyük benzerlik gösterir.

Helenistik felsefe okullarının ortaklaşa sahip oldukları, bu en yüksek İyi ve mutluluk anlayışları, onların ortak olarak paylaştıkları bir başka şeyle, toplumsal, siyasal hayata karşı genel ilgisizlikleriyle birarada bulunur ve kendi payına bireyin bireysel-ahlâksal hayatına karşı gösterdikleri yoğun ilgi tarafından da desteklenir. Böylece bu olgu, bu üç okulun birlikte paylaştıkları bir başka genel tutumlarının yani ahlâkı, siyasetten ayırmalarının aynı zamanda hem sonucu hem de nedeni olarak kendini gösterir.

Sokrates'in Yunan geleneğinde ahlâk felsefesini veya ahlâk bilimini yaratan ilk kişi olduğunu; Platon ve Aristoteles'in ise onun ahlâk konusundaki bu ilgisini siyaset konusunda gösterdikleri aynı ölçüdeki yoğun ilgileri ile tamamladıklarını görmüştük. Daha önce, gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in ahlâkı siyasete indirgememek veya ona tabi kılmamakla birlikte *bireysel-ahlâkî hayatın* gerçekleşmesi için *toplumsal-siyasal hayatı* zorunlu bir çerçeve olarak ortaya koydukları üzerinde de durmuştuk. Bu konuda daha da ileri bir görüşü temsil eden Aristoteles, birey insan için mümkün olan ahlâkî mükemmelliğin

ancak toplumsal-siyasal bir kurum olan site içinde ortaya çıkabileceğini kesin olarak ileri sürmüştü.

Buna karşılık aralarında bazı farklar bulunmak, bu arada Stoacılar toplumsal-siyasal hayata karşı göreli olarak daha büyük bir ilgiye sahip olmakla birlikte bu her üç okul; kişinin iç dünyasıyla dış dünyasını birbirinden ayırmak ve bireyin ahlâkî mutluluk ve mükemmelliğinin gerçekleşmesi için *dış şartların*, bu arada onların başında gelen *toplumsal-siyasal hayat ve kurumların varlığını önemsememek* konusunda düşünce birliği içinde bulunmuşlardır. Bununla ilgili olarak gerek Epikurosçular gerekse Stoacı ve Septikler temelde aynı görüştedirler. Onlara göre, "ahlâkîlik denen şey, bireyin kendisine, kendi bireysel bilgi, arzu ve iradesine, bireysel özgürlük ve seçimine bağlıdır ve bu irade ve özgürlüğün kendisi de doğası itibariyle dış şartlardan, toplumdan, devletten etkilenmez olan veya etkilenmemesi mümkün olan bir yapıya, özelliğe sahiptir." Dolayısıyla o her türlü ırk, milliyet veya yurttaşlığı aşar ve onlardan tamamen bağımsız olarak ortaya çıkar.

Helenistik dönemde kendileriyle karşılaştığımız üç büyük felsefe okulu, sadece felsefenin anlam ve değeri, felsefenin belli başlı alanları arasındaki ilişkiler konusundaki görüşleri ve ahlâkı siyasetten ayırmaya ilişkin bu genel tutumları bakımından değil, sistemlerinin daha özel alanlarında benimsedikleri bazı tezleri bakımından da Platon ve Aristoteles'ten ayrılırlar, öte yandan kendi aralarında yine büyük ölçüde benzerlikler gösterirler. Örneğin gerek Stoacılar gerekse Epikurosçular varlık veya doğa felsefelerinde Platoncu veya Aristotelesçi idealizme kararlı bir biçimde karşı çıkarak, *Sokrates öncesi doğa felsefesinin materyalizmine geri dönerler* ve *varlığın özü itibariyle maddi-cisimsel türden bir şey olduğunu savunurlar.* Epikuros bu bağlamda üzerinde bazı ufak tefek değişiklikler yaparak Demokritos'un atomculuğunu benimser. Stoacılar'ın kendisini izledikleri Sokrates öncesi doğa filozofu ise Herakleitos'tur. Stoacılar, Epikuros'un Demokritos'un atomculuğu üzerinde yaptığı değişiklere benzer şekilde Herakleitos'un doğa felsefesi veya kozmolojisini Aristoteles'in fiziğinden aldıkları bazı unsurlarla değiştirip zenginleştirirler. Bununla birlikte esas

olarak Herakleitos gibi evrenin aynı zamanda hem ana maddesi, hem de temel yasası olarak kabul ettikleri Ateş'ten hareket eder ve bu Ateş'i yine Herakleitos gibi Tanrı veya Logos'a özdeş kılarlar.

Epikurosçular ve Stoacılar varlık hakkındaki materyalist öğretilerine paralel olarak bilgi konusunda da Platon ve Aristoteles'ten kararlı bir biçimde ayrılır ve onların tersine *tümüyle duyumcu, empirist bir bilgi kuramını benimserler*. Bunun yanısıra Platon ve Aristoteles'in sözünü ettikleri türden İdealar veya Formlar gibi gayrı-maddi, tinsel tözlerin, gerçekliklerin varlığına inanmadıkları gibi insanda bu tür varlıkları doğrudan veya kendine özgü bir sezgiyle kavrayacak akıl diye duyulardan bağımsız, özel bir yetinin var olduğunu da kabul etmezler. Her iki okul da insan bilgisinin temeline yalnızca duyuları ve onların ürünü olan algıları yerleştirirler ve doğrunun ölçütünü tek başına bu açık, seçik veya kavrayıcı algılarda bulurlar. Böylece her iki okul için akıl, ancak tekrarlanan duyumların meydana getirdiği deneyden, duyusal algıların birbirleriyle birleştirilmesi, karşılaştırılması sonucu ortaya çıkan kavram ve yargılardan başka bir şey olamaz.

Bununla birlikte Aristoteles sonrası yeni Yunan felsefe okullarında Sokrates'in özel bir konumu vardır. O gerek hayatı gerekse ahlâk konusundaki ana görüşleri bakımından özellikle Stoacılar ve Septikler için ideal bilge örneğini temsil eder. Sokrates'in ahlâkî entelektüalizmi yani ahlâkı özü itibariyle bilgiye indirgemesi; heyecan veya tutkuları reddi, en yüksek İyi ile erdem, erdemle mutluluk arasında kurduğu sıkı ilişki özellikle Stoacı ahlâk felsefesinin de temelini oluşturur. Bunun yanısıra Sokrates'in, bireyin ahlâkî etkinliğini içinde bulunduğu dış şartlardan, etkilerden bağımsızlaştırması, ahlâkla politikayı birbirinden ayırması ve politik konulara karşı gösterdiği ilgisizlik de hem Epikurosçular, hem de Septikler tarafından izlenmesi gereken doğru bir model olarak kabul edilir. Nihayet Sokrates'in ahlâk ve mutluluk anlayışının iki küçük Sokratesçi okul olan, Kireneliler ve Kinikler tarafından birbirinden oldukça farklı iki yorumu Epikurosçu ve Stoacı okullar tarafından da devam ettirilir. Bununla ilgili olarak Stoacıların, Sokratesçi ahlâkın Kinik yorumunun bir devamını temsil etmelerine

karşılık Epikurosçuluk aynı ahlâkın Kireneci yorumunun düzeltilerek geliştirilmesini ifade eder.

Helenistik dönemde ortaya çıkan üç önemli felsefe okulundaki bu değişikliklerin İskender'in fetihleri sonucunda Yunan dünyasında meydana gelen bazı dış gelişmelerle ilişkili olduğunu düşünmemiz akla yatkın olabilir. Ancak onların veya onlar içinde bazılarının bizzat Yunan felsefesinin kendisinde meydana gelen iç gelişmelerin, dar anlamda felsefi-entelektüel gelişmelerin ürünü olarak ortaya çıktıklarını savunmamız da mümkündür. Konuya bu ikinci bakış açısından baktığımızda, sözünü ettiğimiz değişikliklerin belki sandığımız kadar radikal değişiklikler olmadıklarını ileri sürmemiz de mümkündür. Bu çerçevede sözünü ettiğimiz değişiklikleri, daha önceki Atina okulu döneminde de var olan ancak bazı nedenlerle ortaya çıkmamış, gölgede kalmış veya geliştirilmemiş olan bazı eğilimlerin, uygun bir ortam bulduklarından dolayı kendilerini gösterdikleri şeklinde de yorumlayabiliriz.

Aristoteles sonrası Yunan felsefesinin karakterinde, temel özelliklerinde ortaya çıkan söz konusu değişikliklerin dış nedeni olarak ele alıp, üzerine dikkati çekmemiz gereken ilk olgu; kuşkusuz daha önce de belirttiğimiz gibi İskender'den itibaren Yunan dünyasının, Yunan sitelerinin politik bağımsızlığını kaybetmiş olmasıdır. Bunun Yunan filozofunu toplumla, devletle ilgi konuları bir Platon veya Aristoteles'te olduğu kadar büyük bir arzu ve heyecanla ele almasının önünde nesnel bir engel oluşturduğunu ve bu konudaki hevesini ortadan kaldıran bir etken rolünü oynamış olduğunu düşünmemiz makul olacaktır.

Platon'un tüm felsefesini, eski dayanaklarını kaybetmiş, bir şiddet ve anarşi ortamı içine sürüklenmiş olduğunu düşündüğü Yunan sitesini yeniden ve daha sağlam, rasyonel-felsefi temeller üzerinde kurma amacına yönelik olarak tasarladığını görmüştük. Aristoteles'in de Platon'un siyaset felsefesinin temel bazı ilkelerini ve varsayımlarını kabul etmemekle birlikte, Yunan sitesinin içinde bulunduğu ihtilalci iç savaş ortamının ortadan kaldırmak için ne tür önlemler önerdiğine ve hatta bazı Makyavelci öneriler ortaya atmaktan bile çekinmediğine değinmiştik. Ancak Platon'un ve Aristoteles'in bu yöndeki bütün ça-

balarına, reform veya yeniden inşa önerilerine rağmen Yunan siteleri, Makedonya'nın yükselişinden önce gelen dönemi yani İsa'dan önceki 4. yüzyılı da bir yandan kendi içlerinde diğer yandan birbirleriyle yapmış oldukları bitmez tükenmez mücadeleler sonucunda yorgun ve tükenmiş bir durumda geçirmiş, sonunda İskender'in demir yumruğu altında bir daha kazanmamak üzere eski bağımsızlıklarını yitirmişlerdir. Bunun siyaset felsefecisinin sitenin hayatına, topluma, devlet ve siyasete olan ilgisinin nesnel temelini ortadan kaldırmış olduğunu söylemek herhalde doğru olacaktır. Artık Helenistik dönem filozofu seçkin bir yurttaş olarak üyesi bulunduğu, yönetimi ve denetimi üzerinde gerek fikirleri gerekse siyasi-pratik eylemleriyle etkide bulunduğu bir sitenin değil, üzerinde hiçbir gücünün kalmamış olduğunu gördüğü merkezî bir devletin, mutlak bir monarşinin tebaası durumundadır. Bu, filozofu ideal bir siyasi rejimin ne olması, onun ne tür yasalar tarafından idare edilmesi, kamusal çıkarın nerede yattığı tarzında siyasal-toplumsal sorunları ele almaktan uzaklaştıracak ve bireyin özel alanına, kişisel alanına ait konuları ele almaya daha istekli kılacaktı. Artık toplum ve devlet üzerine spekülasyonlarının nesnel koşulları ortadan kalkmış olan filozofun bundan böyle dışındaki dünyaya yani topluma yönelme, onun üzerinde etkili olma ümitlerini terk etmesi, kendi üzerine kapanması, içsel ve özel hayatının güvenli barikatlarında dış dünyanın şanssızlıklarının, engellemelerinin bir telafisini bulmaya veya yaratmaya çalışması herhalde daha akla yakın bir tutum olacaktı. Bunun felsefi alandaki en önemli sonucu ise Helenistik dönemde ahlâk felsefesinin siyaset felsefesinden ayrılması; bireyin özel, kişisel alanı ile ilgili ahlâkî sorunların Epikurosçuluk ve Septiklikte olduğu gibi onun toplumsal hayatı ile ilgili siyasi sorunlarından kopması veya Stoacılıkta olduğu gibi en azından ona kıyasla çok daha büyük bir önem kazanması olacaktı.

Bu olgu, Helenistik dönem filozofunun Atina dönemi filozofundan farklı olarak; neden ahlâkı politikadan ayırmak, politikayı ilgi alanının dışında tutmak ihtiyacını duyduğunu gösterdiği gibi daha genel olarak onun teorik araştırmalara neden eskisi kadar ilgi duymadı-

ğını; felsefeyi neden özü itibariyle bir pratik, bir yaşama sanatı olarak ele almak gerektiği yolunda bir görüşü benimsediğini de açıklayabilir. Ancak bu, Yunan felsefesinin Helenistik dönemde ilgisini neden dolayı tümüyle pratik felsefeye, ahlâk felsefesine yönelttiğini anlamamıza yetmez. Böylece bu dış nedenin yanısıra Yunan felsefesinin kendi içinde ortaya çıkan ve dar anlamda felsefi, entelektüel olarak nitelendirilmesi gereken bazı başka nedenlere de başvurmamız gerekir.

Başta ele almamız gereken şey, daha önce de değindiğimiz Yunan felsefi akılcılığının Yunanlıların dini inançları alanında meydana getirdiği büyük tahribat ve bunun sonucu olarak Yunan aydın ve kültürlü sınıfında bu alanda ortaya çıkan büyük boşluk olmalıdır. Yunan felsefesinde ta başından, *Doğa Filozofları*'ndan itibaren kendini gösteren akılcılık, daha önce sık sık üzerinde durduğumuz gibi Yunan çoktanrıcılığının temelini tahrip etmiş, geleneksel Yunan dinine ve inançlarına olan saygıyı ortadan kaldırmıştır. Sofistler bu yöndeki gelişmenin son ve mantıksal halkasını oluşturmuş ve Protagoras'ın Yunan tanrıları hakkındaki şüpheciliğini, Kritias'ın tanrı tanımazlığı takip etmiştir. Nitekim bunun bir sonucu olarak Sokrates, Platon ve Aristoteles'in, Yunan tanrılarına karşı yeniden inanç tesis etmek istediklerinde bunun ancak yeni bir zemin üzerinde, felsefî, akılsal bir zemin üzerinde yapılabileceğini düşündüklerine ve her biri kendi tarzında olmak üzere bu kez felsefeye dayanan yeni bir Tanrı anlayışı, yeni bir teoloji yaratma çabası içine girdiklerine işaret etmiştik. O halde aslında bu olay, söz konusu dönemden yani ta Atina döneminden itibaren sözünü ettiğimiz aydın sınıflarda artık eski, geleneksel Yunan dininin yerini felsefenin almaya başladığını göstermekteydi.

Bu gelişme Helenistik dönemde de devam etmiş, kültürlü çevrelerde inandırıcılığını kaybetmiş olan geleneksel Yunan dininin karşılamakta yetersiz kaldığı dinî ihtiyaçlar giderek artan bir ölçüde felsefe tarafından karşılanmaya başlamıştır. Helenistik dönemde bu ihtiyacı en başarılı bir biçimde yerine getirme gücüne sahip olan okul, Stoacı okul olacaktır. Bu dönemde bu okulun diğer iki okula yani Epikurosçu ve Septik okullara göre daha fazla başarı kazanmasının, kendisine

çok daha fazla sayıda taraftar bulmasının ana nedenlerinden biri de hiç şüphesiz bu özelliği olmuştur.

Epikurosçular Yunan dininin geleneksel tanrılarını inkâr etmemekle birlikte onlara kendi mekanist materyalist sistemleri içinde ciddi bir yer bulamayacak, doyurucu bir rol veremeyeceklerdir. Septikler diğer konularda olduğu gibi tanrıların varlığı konusunda da genel 'şüpheci' formüllerine uygun olarak 'yargılarını askıya alma' gereğini ileri sürmekten başka bir şey yapmayacak ve içinde yaşadıkları toplumun dinsel görüş ve ihtiyaçlarına kayıtsızlık göstereceklerdir. Stoacılar ise Yunan dininin geleneksel tanrılarını, dinsel merasimlerini fazla ciddiye almamak ve onları sembolik olarak yorumlamakla birlikte, dinin kendisine Platon'u izleyerek büyük önem verecek, gerek doğayı Tanrı'ya, doğa yasalarını tanrısal yasalara özdeş kılan panteizmleriyle, gerek evrenin her tarafında varlığını savundukları İnayet öğretileriyle; nihayet ve daha özel olarak pratik felsefeleri ve ahlâklarıyla aynı zamanda önemli dinsel bir boyutu olan ve dinsel ihtiyaçlara cevap veren felsefi bir sistem yaratmayı başaracaklardır.

Stoacılıkta bu yöndeki gelişme zaman içinde daha da artacak ve bu akımın son döneminde ortaya çıkan Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi birçok Stoacı filozofta, Stoacılık yalnızca felsefî bir kozmoloji, felsefi bir ahlâk olarak değerlendirilmesi gereken bir öğreti olmakla kalmayacak aynı zamanda bir akıl dini, bir kurtuluş dini olarak yorumlanabilecek bir yapıya bürünecektir. Aynı özellik Milad sıralarına doğru canlanan Yeni-Pythagorasçılık, Yeni-Platonculuk gibi felsefi akımlarda, bu son akımın en önemli temsilcisi olan Plotinos'ta da artarak devam edecek ve ilerde göreceğimiz gibi Yeni-Platonculuğun son döneminde Yunan felsefesi onun son temsilcilerinde, örneğin bir Simplikios ve Proclos'ta artık tümüyle Doğu tarzı bir "sır ve kurtuluş" dinine dönüşecektir

Öte yandan Zeller'in haklı olarak işaret ettiği gibi Yunan felsefesinin Helenistik dönemde kazanmış olduğu sözünü ettiğimiz bu yeni karakter ve özelliklerinin ortaya çıkmasında Platon ve Aristoteles'in felsefi düşüncelerinin kendilerinin de belli bir hazırlayıcı rolü olmuştur.

Çünkü Platon'un ideal dünya ile reel dünya, aklın dünyası ile olgular dünyası arasında tesis ettiği ve Aristoteles'in de bir ölçüde benimsediği karşıtlık, son tahlilde bizi iç hayatla dış hayat, düşüncenin kendisi ile nesnesi arasında kapatılmaz bir uçuruma götürmekteydi. Platon ve Aristoteles insanın gerçek özünü aklının oluşturduğunu, bunun ona dışardan, yukardan geldiğini, onun duyusal dünyadan ve bu dünyadaki hayattan üstün, ona aşkın olduğunu, insanın en yüksek etkenliğinin düşünmesi olduğunu ve bu sayede ideal, nesnel gerçekleri kavrayabileceğini söylemişlerdir. Böylece Aristoteles sonrası felsefenin aynı doğrultuda ilerleyerek insanı tümüyle dış dünyadan bağımsız bir varlık olarak ele alması, mutluluk ve kurtuluşu için gereken şeyi onun kendisinde, öznede, bireyde araması için atması gereken tek bir adım kalmıştı ve Helenistik dönem filozofu bu adımı atacaktır (Zeller, 18 vd.).

Bu görüşe itiraz olarak Platon ve Aristoteles'in gerçekten, insanı özneye indirgedikleri ancak onu düşünen özne olarak aldıkları, maddenin varlığını ise ya tümüyle reddettikleri (Platon) veya onu bir imkâna, kuvveye indirgedikleri (Aristoteles); Stoacılar ile Epikurosçuların ise bunun tamamen aksi bir yönde ilerleyerek evrende tinsel olanın varlığını reddettikleri ve var olanın ancak madde veya cisim olduğunu ileri sürdükleri söylenebilir. Ancak bu konuda da dikkatli olmamız ve meseleye biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Önce Platon'un, –Stoacıların kendilerinin de gördükleri ve işaret ettikleri gibi– *Sofist* diyalogunda gerçek varlığı ancak bir başka varlığın etkisine uğramak veya onun üzerinde etkide bulunma özelliğine sahip olan şey olarak tanımladığını hatırlayalım. Stoacılar bu görüşten hareketle bu özelliğe sahip olan tek şeyin tin değil, madde, cisim olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İkinci olarak Stoacıların varlığını kabul ettikleri Ateş; bir madde veya cisim olmakla birlikte canlı, aktif, hareketli bir maddedir ve o bu özelliğiyle Platon'un sabit, hareketsiz, değişmez olan İdealarına oranla evrenin canlı, hareketli kurucu ilkesi olma rolünü çok daha uygun bir biçimde yerine getirebilecek özelliğe sahiptir. Nihayet bütün bunlardan daha önemli olmak üzere Platon olgusal dünya ile ideal, akılsal dünyayı birbirinden o kadar ke-

sin hatlarla ayırmış ve aralarında hiçbir ilişkinin kurulamayacağı iki zıt varlık alanı olarak konumlamıştır ki Helenistik dönemde ortaya çıkan felsefeler önlerinde bu iki varlık alanından birini diğerine tercih etmek dışında başka bir seçeneğin olmadığını görmüşlerdir. Yunan dünyasının içine girmiş olduğu yeni dönemin katı politik gerçekleri, zahmetli, acı verici hayat şartları karşısında, bu iki varlıktan hangisinin gerçekten varolduğu, gerçek olduğu konusunda şu yönde bir seçim yapmakta da, doğrusu, pek zorlanmamışlardır: Var olan dünya, dış dünya, nesnel şeyler dünyası, hayali bir ideal, akılsal şeyler dünyası; sabit, hareketsiz, cansız nesneler dünyası değildir; insanın kendisine hâkim olması, üzerinde tasarrufta bulunması çok zor, hatta imkânsız görünen dinamik, hareketli ve değişken nesneler, yasalar dünyasıdır. O halde bilgelik ve mutluluk, bu dünyayı değiştirmekten değil, onu kabul etmekten, ona itaat etmekten, onun yasalarına uygun bir şekilde yaşamaktan geçebilir. Böylece özgürlüğün kendisi de ancak insanın içinde bulunduğu dünyayı değil, kendisini değiştirmesinden, bu dünyaya tahammül etmesinden ibaret olabilir.

Bu genel dünya görüşlerinin sonucu olarak, Helenistik dönemde ortaya çıkan üç önemli okuldan her biri kendi tarzlarında olmak üzere içinde yaşadığımız dünyaya nasıl uyabileceğimiz, ona nasıl tahammül edebileceğimizin yollarını göstermek üzere ortaya çıkmış gibi görünmektedirler. Epikurosçuluk bu dünyanın yönetimi üzerinde tanrıların hiçbir rolü olmadığı, evrende hüküm süren şeyin salt ve zorunlu doğa yasaları olduğunu söylerken, Stoacılar daha iyimser bir bakış açısından hareketle içinde yaşadığımız dünyanın bireyler, bireysel varlıklar için acı verici olduğunu kabul etmekle birlikte, bir bütün olarak tanrısal olduğunu, dolayısıyla onun yasalarını tam bir teslimiyet ve tevekkülle kabul etmenin, benimsemenin bizi özgür ve mutlu kılacağını savunmuşlardır.

Helenistik dönemde ahlâk felsefesinin siyaset felsefesinden ayrıldığını ve siyasetin filozofun ilgi alanından uzaklaştığını söyledik. Bu özellikle Epikurosçular ve Septikler için geçerli olan bir durumdur. Stoacılar ise bu iki okul gibi bireyin bireysel ahlâksal hayatına daha

büyük bir önem vermekle birlikte, onun içinde yaşadığı toplumsal ve siyasal hayatıyla ilgili sorunlarını tamamen gözardı etmemişlerdir. Tersine Platon ve Aristoteles'in kesinlikle karşı çıktıkları bir projeyi, bütün insanların insan olmaları bakımından üyeleri olacakları tek bir dünya devleti projesini gündeme getirmişlerdir.

Stoacıların tüm dünyayı içine alacak bu evrensel bir toplum ve devlet projelerini ele aldığımızda aslında onun da bir yandan İskender'in fetihleriyle birlikte ortaya çıkan Yunan bağımsız site devletinin ortadan kalkması olgusuyla ilişkili olduğunu, ancak bir yandan da daha önce Yunan düşüncesinde ortaya çıkmış olan bazı fikirlerin bir sonucu olarak açıklanmasının mümkün olduğunu görmekteyiz. İlk konuya yukarda değinmiştik, ikincisiyle ne demek istediğimizi açıklayalım:

Gerek Zeller gerekse Jonas'ın haklı olarak üzerinde durdukları gibi İskender'in fetihleri eğer yeni bir dönem başlatabilecek bir tarzda Batı ile Doğu'yu birleştirebilmişse, bunun ana nedeni Batı ile Doğu'nun birleşmesinin ön hazırlığının *daha önceden* yapılmış veya *ortaya çıkmış* olmasıdır. Başka bir deyişle bunu mümkün kılan şey, Batı ile Doğu'nun İskender'in fetihlerinin başladığı tarihte hem siyasal, hem de düşünsel-kültürel bakımdan birbirleriyle birleşebilecek bir konuma gelmiş olmalarıdır.

Konuya siyasal açıdan bakarsak Doğu, zaten uzunca bir süredir Pers egemenliği altında en yüksek bir birlik düzeyine gelmişti. Batı yani Yunan dünyası için ise bu birliği İskender gerçekleştirecektir. Böylece İskender'in Doğu'yu fethi, o zamana kadar her biri kendi alanında belli bir birlik derecesine ulaşmış olan iki dünyanın birleştirilmesi anlamına gelecektir.

Öte yandan bu birleşme Yunan dünyası insanı, Yunan aydını için belli bir süreden beri artık kabul edilebilir, hatta arzu edilir bir fikir olarak kendini göstermekteydi. Çünkü daha Sofistler zamanından itibaren Yunan dünyasında var olan eski siyasal-yasal kurumlar, bu kurumların altında yatan normlar geçerliliklerini kaybetmeye başlamıştı. Sofistlerin yarattıkları 5. yüzyıl Aydınlanması, bireyi sitenin ve onun normlarının karşısına koymuş ve ortaya attığı doğa-yasa ayrı-

mıyla doğanın kendisini her türlü ahlâkî-siyasal normun ölçütü kılmış, yasaları sadece geleneklere dayandırarak, köle-özgür insan ayrımını reddetmiştir. Bu ise Yunan sitesinin o zamana kadar üzerine dayandığı siyasi-ahlâkî temellere önemli bir saldırı olmuştu. Sokrates-Platoncu felsefenin, Sofistlerin bu şüpheci saldırılarına karşı çıkmak için eski geleneklere değil felsefeye dayanmaları bu süreci tersine çevirmeye yetmemiş, tersine belki bir anlamda onu daha da hızlandırmıştı. Çünkü *felsefe akılcılık, akılcılık ise tikelciliklerin üzerine çıkma, evrensel bir norm, ölçüt arama demektir*. Nitekim Sokrates 'insan'dan söz ettiğinde bu insan, kadın veya erkek, Yunanlı veya Barbar, köle veya özgür, bilim adamı veya zenaatkâr ayrımlarının dışında ve üstünde 'genel olarak insan', 'insan olmak bakımından insan'dı. Kinikler de aynı yönde ilerlemiş, Yunan geleneksel ahlâkı ve siyasetinin temel kavramlarını daha da fazla tahrip etmişlerdi. Onlar sadece devlete karşı bireyi savunmakla kalmamış, toplumun aile, evlilik gibi geleneksel kurumlarına, siteye sadakat gibi normlarına da kayıtsızlık göstermiş ve Yunanlı-Barbar, köle-özgür insan gibi ayrımları doğaya aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdi. O halde Yunan sitesinin dışsal bağımsızlığının gerilemesi gerçekte bu siteyi mümkün kılan veya destekleyen iç fikirlerin, değerlerin aşınmaya uğramasına paralel bir seyir izlemişti.

Böylece Stoacılığın evrensel bir dünya devleti (kozmopolis) ve bu devletin yurttaşlarını meydana getirecek tek bir insanlık (humanitas) düşüncesi sözünü ettiğimiz dış gelişmeler kadar bu iç, felsefi gelişmelerin sonucu olarak da ortaya çıkmıştır. Sokrates'le başlayan ve Platon-Aristoteles'le devam eden insanın en yüksek parçası olarak aklın kabul edilmesi, bu aklın bütün insani hayat ve kurumları yargılama konusunda ana ölçüt konumuna yükseltilmesi, aslında onun dışındaki bütün farklılıkların, bütün geleneklerin reddedilmesi anlamına gelmekteydi. Aynı dönemde ortaya çıkan 'genel olarak insan', 'insan olmak bakımından insan' gibi düşünceler Yunan filozofunu evrensel bir insan ve insanlık kavramına yükseltmekteydi. Böylece Stoacılar daha önceki felsefeden miras aldıkları, bu felsefede var olan, ama kullanılmayan veya geliştirilmeyen 'genel olarak insan', 'insan olmak bakı-

mından insan' gibi son derecede önemli bir kavrama dayanarak 'evrensel bir insanlık' veya 'genel olarak insanlık' kavramını geliştirmek ve bu kavramı 'evrensel bir devlet' projelerinin altına yerleştirme imkânını bulmuşlardır. Stoacılardan bize miras kalan bütün yerel, zamansal, pozitif normları aşan, onların üzerine yükselen ve onları yargılamak için kendisine dayanılması gereken 'evrensel, doğal hukuk' kavramı da bu gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nihayet bütün insanları, aralarındaki ırk, cinsiyet, sosyal konum gibi farklara bakmaksızın tek bir Baba'nın oğulları, birbirlerinin kardeşi olarak kabul eden evrensel bir din olarak Hıristiyanlığın ortaya çıkmasını mümkün kılan zihinsel ortam da, Stoacılar tarafından yaratılan bu ortam olmuştur.

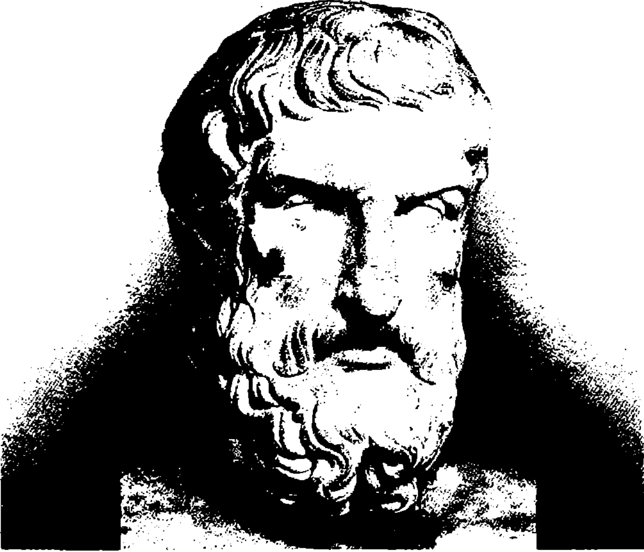
BİRİNCİ KISIM

Epikuros ve Epikurosçuluk

Helenistik dönemde Atina felsefe okullarının günümüzdeki kalıntıları.

1

Epikuros'un Hayatı ve Kişiliği



"Göz göre göre sürünürken insan yaşamı
Ezici ağırlığı altında batıl inançların
Asık suratlı bağnazlık, göğün
Dört bir yanından kuşatmışken ölümlüleri
İlk bir Yunanlı dirençle kafa tuttu
İlk o dimdik durdu ve meydan okudu...
İlk kez o açmayı diledi doğa kapılarına vurulmuş kilidi."

Lucretius, *Evrenin Yapısı*,1 kitap, 63-72

Epikuros'un bir büstü.

Epikuros'un hayatı ve eserleri hakkında ana bilgi kaynağımız İS. 3. yüzyılda yaşamış olan Diogenes Laertius'tur. Diogenes, *Ünlü Filozofların Hayatları ve Öğretileri* adlı eserinin onuncu ve sonuncu kitabının tümünü Epikuros'un hayatı ve eserlerine ayırır. Bu eserde kendisine ayrı bir kitap ayrılan ikinci filozof Platon'dur, ama Diogenes tarafından Epikuros'a tahsis edilen bölüm Platon'a ayrılan bölümden daha uzundur. Bunu Diogenes tarafından Epikuros'a verilen daha büyük önemin bir işareti olarak yorumlamak mümkündür.

Diogenes'in bu kitapta verdiği bilgilere göre Epikuros, Atina tarafından yerleşmeci olarak Sisam (Samos) adasına gönderilen aslen Atinalı bir aileden İÖ. 342-1 yılında doğmuş ve çocukluğuyla gençliğinin büyük kısmını bu adada geçirmiştir. Felsefeyle ilk kez on dört yaşındayken tanıştığını bizzat Epikuros söylemektedir. Kendisi de Epikurosçu okula mensup olan Apollodoros *Epikuros'un Hayatı* adlı eserinde onu felsefeye yönelten olayın, Hesiodos'ta Khaos'un anlamının ne olduğunu kendisine açıklamakta yetersiz bulduğu okul hocaları olduğunu ileri sürmektedir. Bir başka rivayet ise Epikuros'ta felsefeye karşı ilgiyi yaratan olayın onun Demokritos'un eserleriyle tanışması oldu-

ğunu söylemektedir. Epikuros'un Demokritos'un düşünceleriyle Teos'ta (bugün İzmir'de Seferihisar civarı) ve Demokritos'un bir izleyicisi olan Nausiphanes aracılığıyla tanıştığı anlaşılmaktadır. Öte yandan onun Nausiphanes'ten önce bir Platoncu olan Pamphilius'un da öğrencisi olduğu söylenmektedir. Ancak bunun Epikuros üzerinde önemli bir etki bırakmamış olduğu veya Nausiphanes'in Demokritosçu etkileri tarafından kısa zamanda aşılmış olduğu anlaşılmaktadır.

Epikuros Atina'ya ilk kez 18 yaşındayken ve iki yıllık askerlik görevini yerine getirmek üzere gelmiştir. Yine Diogenes'in verdiği bilgiye göre bu sırada Atina'da Akademi'nin başında Platon'un ölümünden sonra yerine geçmiş olan Ksenokrates bulunmaktadır. Aristoteles de İskender'in kısa bir süre önce ölümünü izleyen günlerde Atina'da patlak veren Makedonya düşmanı havadan kaçarak Khalkis'e dönmüş, burada hayatının son günlerini geçirmektedir. İskender'in ölümü Epikuros'un doğduğu yer olan Sisam'da da bazı olaylara yol açar. Bu olayların biri Atinalı yerleşmecilerin Perdikkas tarafından adadan kovulmasıdır. Epikuros, bu yerleşmeciler arasında bulunan ve Sisam'dan kovulduktan sonra Kolophon'a yerleşen babasıyla buluşmak üzere Atina'yı terkeder.

Apollodoros, Epikuros'un bundan yaklaşık on üç yıl sonra yani İÖ. 310'da ve otuz bir yaşında iken önce Midilli'de, daha sonra Lapseki'de (Lampsakos) bir felsefe okulu kurduğunu ve bundan beş yıl sonra da ikinci kez ve artık temelli olarak yerleşmek üzere Atina'ya geldiğini söylemektedir. Epikuros Atina'nın dış mahallelerinin birinde bahçe içinde bir ev satın alacak ve bundan böyle dostları ve öğrencileriyle burada sakin ve huzurlu bir hayat sürecektir. Bir rivayete göre onun bu bahçeli evi satın almasını mümkün kılan şey; Lapseki'de geçirdiği süre içinde fikirleri ve kişiliğinden çok etkilenen Lapseki halkının onu Yunan entelektüel dünyasının bu kadar uzak bir bölgesinde tutmaya gönüllerinin razı olmaması, kendi aralarında topladıkları paralarla onun için bir fon oluşturmaları, bu fonla söz konusu evi ve bahçeyi satın alarak ona olan minnet borçlarını ödemeleri olmuştur. Öte yandan Epikuros'un Kolophon ve Lapseki'de geçirdiği süre için-

de, verdiği dersler sonucunda Atina'da yeni bir felsefe okulu kurmak için gerekli olan kendine güveni kazanmış olması da mümkündür.

Epikuros'un kurduğu okul, Platon'un Akademi'si veya Aristoteles'in Lise'sinden farklı bir yapıya sahiptir. Bu okulların resmî birer yüksek öğretim kurumu oldukları ve yine farklı alanlarda farklı hocalar tarafından verilen derslerden meydana gelen resmi bir öğretim programına sahip olduklarını biliyoruz. Oysa Epikuros'un okulu, aynı hayat tarzını, aynı görüşleri paylaşan bir dostlar topluluğundan oluşmaktadır. Bu okulun ne resmî bir statüsü ne de resmî bir ders programı vardır. Buraya kabul edilenler arasında –Platon'un Akademi'si ve Aristoteles'in Lise'sinden farklı olarak– kadınlar ve köleler de bulunmaktadır. Bunlar öğrenci olmalarının yanısıra bizzat Epikuros'un dostları olarak nitelediği insanlardır. Bunlar okula belli bir ders programını izlemek için değil, üstada yakın olmak, onun hayat tarzını paylaşmak için gelmişlerdir. Kuşkusuz onlar burada hem üstadın eserlerini okumakta hem de onun görüşleri üzerinde kendi aralarında konuşup tartışmaktadırlar. Bu çerçevede onların bazılarının üstadın düşüncelerini yazıya geçirmiş olmaları ve daha sonra Yunanistan'ın başka bölgelerine, kendi yurtlarına gittiklerinde bu görüşleri kendi çevrelerine yaymaya çalışmış olmaları da muhtemeldir. Ayrıca Epikuros'un Atina dışında bulunan bu öğrenci-dostlarıyla mektuplaştığını da biliyoruz. Nitekim onun görüşleri hakkında bugün elimizde bulunan en önemli üç belge bu öğrenci dostlarına yazmış olduğu üç mektubudur.

Epikuros yine rivayete göre üzerinde "Yabancı, burada kendini iyi hissedeceksin. Burada en yüce iyi olan haz vardır" yazısının bulunduğu bu bahçede ölümüne kadar "bir aile havası içinde öğrencileriyle çevrilmiş olarak, tam bir uyum ve dostluktan yararlanarak basit ve ölçülü bir hayat sürmüştür" (Lange, I, 102). Vasiyetinde bu ev ve bahçeyi öğrencilerine bırakmış, onlar da daha uzun bir süre orada toplanmaya devam etmişlerdir. Bu arada Epikuros'un hatırasını her ayın onikinci günü düzenledikleri bir şölenle anmayı sürdürmüşlerdir.

Epikurosçuluk kendisiyle aynı zamanda ortaya çıkan Stoacılığın şiddetli saldırılarına uğramakla birlikte birçok yerde taraftar bul-

muş ve Stoacılık kadar olmasa da zamanla bütün Akdeniz bölgesine yayılmıştır. İÖ. 2. yüzyılda Philonides adında biri Antakya'da Epikuros'un öğretisini açıklayan bir okul kurmuş, buna benzer bir başka okul da İskenderiye'de açılmıştır. Roma'da da Epikuros'un felsefesini açıklamaya çalışan bir okul açmayı İÖ. 154 yılında Alkios ve Philiskos adında pek tanınmamış iki Yunanlı denemiş ve Napoli zamanla Roma Epikurosçuluğunun merkezi haline gelmiştir. İÖ. 1. yüzyılda Cicero'nun bu öğretiyi Roma'da Philodemos ve Paidros'tan dinlemiş olduğu görülmektedir. Ancak Epikurosçuluğun daha sonraki döneminin en önemli ismi *De Rerum Natura* (*Şeylerin Doğası Üzerine*) adlı eserinde Epikuros'un görüşlerini büyük bir ustalık ve şiirsellikle yeniden ortaya koyup savunacak büyük Latin şairi Titus Lucretius Carus (İÖ. 99-55) olacaktır (Sarıgöllü, 14).

Epikuros çok sayıda düşmanının yanısıra kendisini tam bir bağlılıkla seven ve tanrılaştıran dostları olan bir insandır. Düşmanları arasında yukarda söylediğimiz gibi başta Stoacılar olmak üzere rakip felsefe okullarının mensupları vardır. Onlara daha sonraki dönemde gerek onun materyalist fiziğine gerekse hazcı ahlâk görüşüne karşı çıkacak olan bazı Hıristiyan kilise babaları eklenecektir. Diogenes ilk gruba giren muhaliflerinin Epikuros'un kişiliğine ve hayat tarzına yönelttikleri kötü niyetli suçlamalarının bazı ilginç örneklerini vermektedir. Bu suçlamalar anne ve babasının ahlâksızlıklarından, kardeşlerinden birinin muhabbet tellallığından başlayıp, başkalarının görüşlerini kendi görüşleri gibi ileri sürmesine, güzel gençlere sulanmasına, zevk hayatına düşkünlüğünden ötürü günde iki kere kusup tekrar yemesi; mükellef sofralar kurmak için inanılmaz paralar harcamasından geçerek, bilimsel alanda çok cahil bir adam olduğuna, kıskançlığına, ağzı bozukluğuna, kendisinden başka hiçbir filozofu beğenmeyip her birine çirkin lakâblar takmasına kadar uzanmaktadır. Bu suçlamalara Hıristiyan kilise babaları da kendi paylarınca katkıda bulunarak, Epikurosçuları pislik içinde yaşamaktan ve her türlü ahlâksızca önerilerde bulunmaktan çekinmeyen bir "domuzlar sürüsü" olarak nitelemekten hoşlanacaklardır.

Epikuros'un düşmanlarının ona yöneltikleri kişisel, ahlâkî suçlamaların doğruluğu ve değeri hakkında bir şey söyleyebilecek durumda değiliz. Ama aşağıda ayrıntılı olarak ortaya koyup tartışacağımız ahlâkla ilgili öğretisinin kendisinden hareket edersek bu suçlamalar arasında en önemlisinin; onu duyusal, cinsel hazzı savunan biri olarak takdim eden suçlamanın kesinlikle haklı olmadığını teslim etmek zorundayız. Çünkü bu ahlâk öğretisinde Epikuros canlı ve taşkın hazları, özellikle bedensel, şehevi hazları kutsayan Kinik Aristippos'un tersine, doğal ve zorunlu ihtiyaçların tatmininden ibaret olan basit, doğal ve zorunlu hazları savunan bir insan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan Diogenes'in kendisi Epikuros'un önerdiği bu hayat tarzına uygun bir yaşayış sürdüğü konusunda da bizi temin etmektedir: Diogenes, hazzın hayatın amacı olduğunu ileri süren Epikuros'un mektuplarında yalnızca su ve basit ekmekle yetindiğini ve gene bir dostuna "Bana bir kap peynir yolla ki canım çektiğinde sefa süreyim" dediğini belirtirken onun hazdan anladığı şeyin ne kadar sınırlı ve kendisini suçlayan insanların suçlamalarının temelini oluşturan hazdan ne kadar farklı olduğunu belirtmeye özen göstermektedir.

O halde bugün bir felsefe okuyucusunun Epikuros'u belki de düşmanlarının suçladığı şeyden tamamen başka bir şeyle, Diogenes'in de paradoksal bir şekilde ortaya koyar gibi göründüğü şu eleştiriyle suçlaması mümkündür: Hazzı en yüksek iyi olarak kabul eden bir insanın, hazzın alanını bu kadar daraltması veya onun şiddetini, yoğunluğunu bu kadar azaltması, sonuçta kendisinin de açık bir şekilde söylediği gibi onu salt bir acı yokluğuna indirgemesi durumunda hâlâ meşru olarak hazdan ve hazcılıktan (hedonizm) bahsetmek mümkün müdür?

Diogenes'in yine bu kitapta verdiği bilgilerden, Epikuros'un anne babasına vefalı, kardeşlerine cömert, hizmetkârlarına nazik, dostlarına ve öğrencilerine şefkatli ve sorumlu bir insan olduğunu da öğreniyoruz. Seneca öğrencilerinin ona insanlar arasında yaşayan bir Tanrı gibi baktıklarını ve ölümünden sonra sloganlarının "Epikuros'un gözü senin üzerindeymiş gibi yaşa!" sloganı olduğunu söylemektedir.

Epikuros'un hayatı ve kişiliği üzerine çizmeye çalıştığımız bu portreye eklememiz gereken iki şey daha vardır: Bunlardan birincisi onun içinde yaşadığı sitenin kamusal hayatına katılma ve onda görev alma yönünde herhangi bir heves ve ilgi göstermemiş olmasıdır. İkincisi ise onun dinle ilgili görüşleri ve zamanının dinsel pratikleri ve merasimlerine karşı gösterdiği gereğinden fazla hoşgörülü tutumudur.

Diogenes, ilk noktayı özel olarak belirtmeye özen göstermekte ve bunu onun alçakgönüllülüğünün olmasını aşırılığının bir işareti olarak takdim etmektedir. Bu, gerçekten böyle olabilir ve onun alçakgönüllü olması, ün arzusuna sahip olmayıp basit ve mütevazi bir hayat sürme idealinin bir parçası olabilir. Öte yandan bu olguyu daha önce değindiğimiz gibi, Yunan dünyasında değişen şartların, İskender'den itibaren site hayatının geçirdiği değişmenin, başta filozof olmak üzere yurttaşların içinde yaşadıkları sitenin politik hayatında aktif rol oynama imkânlarının ortadan kalkmasının bir sonucu olarak da açıklayabiliriz. Epikuros'un dostları ve öğrencileri ile birlikte kurduğu ve devam ettirdiği küçük filozoflar topluluğu, büyük toplum idealinin artık 'gerçekleşemez olması' olgusunun bir tür telafisi olarak da işlev görmüş olabilir.

Epikuros, en parlak örneğini Platon'da gördüğümüz yasa koyucu, yönetici, siyasal filozof örneğinden topluluk kurucusu, ahlâk kuramcısı ve uygulayıcısı filozof örneğine geçişin ilk ve açık örneğini temsil etmektedir. Siyaset felsefesinden ahlâk felsefesine, siyaset filozofundan bir ahlâkî topluluğun kurucusu ve ahlâk modeli olarak ahlâk filozofuna olan bu geçişi; Roma döneminin sonuna doğru yalnızca bir ahlâk topluluğunun önderi olmakla kalmayıp, aynı zamanda dinî ilgi ve kaygıları da olan bir dinî topluluğun kurucusu ve doyurucu bir dinsel hayatın, kurtuluş öğretisinin temsilcisi ve önderi olan filozof figürü takip edecektir.

İkinci noktaya, Epikuros'un dini görüşleri ve zamanının dinsel pratikleri ve merasimlerine karşı gösterdiği fazla hoşgörülü tutumuna gelince; onun siyasete karşı herhangi bir ilgisi, siyasi hayatta herhangi bir rol alma isteği ve girişimi olmadığı gibi zamanının mevcut dinsel

görüş ve geleneklerine, tapınma biçimlerine karşı ciddi bir eleştiri veya itirazı da olmamıştır.

Bütünüyle materyalist ve mekanist bir doğa sistemi içinde Epikuros'un, sıradan yurttaşın inandığı geleneksel Yunan çoktanrıcılığının tanrılarına nasıl yer bulabilmiş olduğu ve onlara karşı gösterilen geleneksel saygı ve tapınma biçimlerini, merasimlerini nasıl kabul etmiş ve onaylamış olduğunu anlamak gerçekten zordur. Nitekim bundan dolayı, Sokrates öncesi *Doğa Filozofları*'nın büyük ölçüde doğadan kovduğu, Sofistlerin ise toplum, siyaset ve din içindeki yerlerini büyük ölçüde tehlikeye soktuğu, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in ancak ahlâkî ve felsefî bakımdan tinselleştirerek korumaya çalıştığı Yunan çok tanrıcılığının geleneksel anlayış ve formlarına Epikuros'un gösterdiği bu saygı ve hoşgörüyü samimi bulmayanlar, onun bu tavrını ikiyüzlülük olarak görmektedir. Hatta Epikuros'u sırf halkın çoğunluğu ve rahipler sınıfıyla ilişkilerini kötüleştirmemek için bu şekilde davranmakla yani bir 'konformist' veya "eyyamcı" olmakla suçlayanlar da olmuştur. Epikuros'un Menoikeus'a mektubunda, "tanrı tanımazların çoğunluğun inandığı tanrıları inkâr edenler değil, tersine onların tanrılar hakkındaki görüşlerini paylaşanlar olduğu" yönündeki açık ifadesini göz önüne alınca bu itirazı ileri sürenlere doğrusu bir ölçüde hak vermemiz de gerekmektedir. Bununla birlikte Epikuros'un Yunan çok tanrıcılığıyla ilgili bu tutumu bir olgu olduğu gibi onun bu tavrını belki farklı bir perspektif içine yerleştirerek anlamak da mümkündür.

Bu farklı perspektifi Lange şu şekilde ortaya koymaktadır: Epikuros için tanrılar nesnel bir gerçeğe işaret eden varlıklar olmaktan ziyade, ***mükemmelliklerinden ötürü ahlâk ideallerimiz için bir model ödevi görmeleri mümkün olan varlıklar***dır. Başka bir deyişle Epikuros, geleneksel Yunan çok tanrıcılığının kabul ettiği tanrıları bizim dışımızda nesnel bir varlığı olan gerçeklikler olarak almaktan çok ölümsüz, öncesiz ve sonrasız, sonsuz mutluluklarından dolayı herhangi bir arzu ve kaygıları olması imkânsız, kendi kendilerine yeterli olma özellikleriyle kendilerini taklit etmemiz mümkün olan doğru ahlâkî davranış modelleri olarak kabul etmektedir.

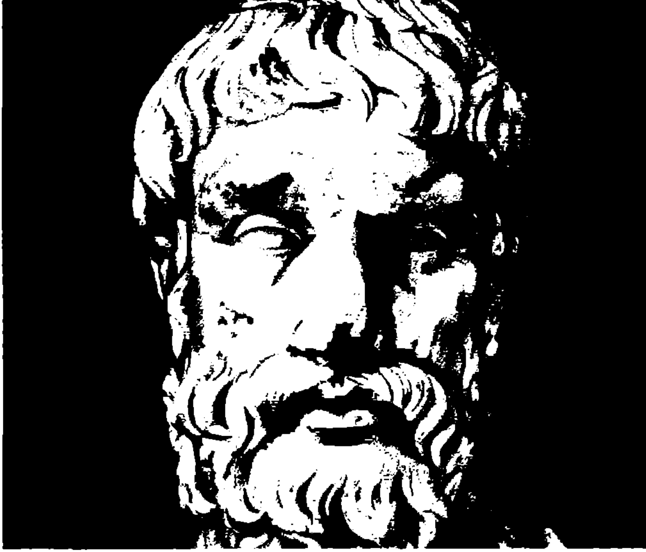
Gerçekten de, Epikuros'un felsefî sisteminde tanrılar, ezelî ve ebedî yasalar tarafından tümüyle mekanik ve zorunlu bir tarzda cereyan eden, doğal ve insanî olaylar dünyasına herhangi bir şekilde müdaheleleri mümkün olmayan, ayrıca sahip oldukları mükemmellik, mutluluk ve kendi kendilerine yeterliliklerinden dolayı böyle bir şeye ihtiyaçları da olmayan, hatta böyle bir müdahelenin doğalarına uygun düşmediği varlıklardır. Böylece onlar, kendilerine karşı göstermeleri mümkün öfke veya intikam duygularıyla insanların gereksiz korkularının kaynakları olmadıkları gibi insanların doğalarına uygun olarak yaşayabilecekleri uyumlu bir hayatın akışını bozabilecek bir biçimde onların boş beklenti ve umutlarının besleyicisi de değildirler. Bunun sonucunda tanrılarla ilgili boş korkularından ve temelsiz umutlarından sıyrılarak kendi başına kalan insan, sağlıklı bir ruh durumuna erişme, kendi imkân ve ilgileri, kendi yeti ve bilgileriyle kendi hayatını kendi doğasına uygun bir şekilde akıllıca ve bilgece düzenleme imkânına sahip olacaktır. Öte yandan Epikuros tarafından tasvir edildiği biçimde tanrıların hayatı, insanlara bu çabalarında yardımcı olabilecek bir özelliğe sahiptir; kendi dünyalarında ve kendi aralarında düşünülmesi mümkün olan en büyük ve sonsuz bir mutluluk içinde yaşayan tanrılar, insanları kendi hayatlarını taklit etmeye özendirici bir rol de oynayabilirler. Sonuç olarak, Epikuros'un kendi çağındaki geleneksel Yunan çok tanrıcılığına ve onun pratik uygulamalarına karşı gösterdiği hoşgörülü tutumunu, konformist veya eyyamcı bir insan olmasından çok, böylece söz konusu tanrıları ahlâkî bakımdan taklit edilmeleri uygun olan bir hayat idealinin temsilcileri biçiminde görmesiyle açıklamanın belki daha doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Bunun doğru olabileceğini gösteren bir başka unsur Epikuros'un doğa felsefesiyle ahlâk felsefesi arasında varlığına işaret edeceğimiz benzeri bir çelişki veya tutarsızlıktır. Epikuros'un ahlâk felsefesine ayıracağımız bölümde, doğa felsefesinde ortaya attığı ilkelerle uyuşmazlığını kendisinin de görerek, kabul ettiği özgürlük konusundaki düşüncelerini ele alacağız. Epikuros, bir yandan evrende meydana gelen her şeyin mekanik bir nedenselliğin sonucu olarak zorunlu bir

biçimde ortaya çıktığını savunurken; diğer yandan insanda bu zorunluluğun dışında yer alan özgür bir iradenin varlığını savunmaktadır. Bu konudaki öğretisini oluştururken de ilginç bir biçimde 'eylemlerin zorunlu bir biçimde meydana geldiklerini *kabul etmektense*, *eski hikâyelere inanmanın daha doğru* olacağını' söylemektedir. Onun bu eski hikâyelerden kastettiği hiç şüphesiz Yunan çok tanrıcılığının tanrıları hakkındaki geleneksel efsanelerdir. O halde Epikuros, bu efsanelerin doğru olmamakla birlikte ahlâkî bakımından *Doğa Filozofları*'nın zorunluluklarından daha değerli olduğunu düşünmektedir. Böylece o, tanrılar ve onlara gösterilen tapınma tarzlarına gösterdiği tutuma paralel olarak, olaya tümüyle ahlâkî açıdan bakarak hiç şüphesiz doğru olmadıklarını düşündüğü bu efsaneleri belli ölçüde hoşgörü veya anlayışla karşılamaktadır.

2

Eseri, Kaynaklar ve Kısaltmalar



"İNSAN NE GENCİM DİYE FELSEFEYLE UĞRAŞMAYI GECİKTİRMELİ, NE DE YAŞLANDIM DİYE FELSEFEYİ BİR TARAFA BIRAKMALIDIR. ÇÜNKÜ RUH SAĞLIĞI SÖZ KONUSU OLUNCA HİÇBİR YAŞ NE FAZLA GENÇTİR, NE DE FAZLA YAŞLI."

Epikuros, *Menoikeus'a Mektup*, 122

Epikuros'un bir büstü.

Epikuros İlkçağ'ın en verimli yazarlarından biridir. Diogenes eserlerinin sayısı bakımından onun kendisinden önce gelmiş olan bütün yazarları geçtiğini söylemekte ve bu eserlerin sayısının üç yüz civarında olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan yazıları içinde başka yazarlardan yapılmış hiçbir alıntının bulunmadığını vurgulayarak Epikuros'un yazılarının bir başka özelliğini daha dile getirmektedir. Diogenes, Stoacı filozof Krizippos'un çok yazma açısından Epikuros'a özendiğini, ancak bunu beceremediğini, bu yüzden çoğu kez kendini tekrar ettiğini, aceleciliğinden ötürü yazılarını düzeltmeden bıraktığını, başkalarından yaptığı alıntıların ise tek başlarına kitaplarını dolduracak kadar çok olduğunu sözlerine ekleyerek iki filozof arasında yaptığı karşılaştırmayı Epikuros'un lehine bitirmektedir.

Diogenes aralarında en iyileri olarak nitelediği kırk bir tanesinin adlarını da verdiği, Epikuros'un eserlerinin büyük bir kısmının popüler yazılarından ve mektuplarından oluştuğunu söylemektedir. Buradan ana eserinin *Doğa Üzerine* adını taşıyan ve otuz yedi kitaptan oluşan bir dizi olduğu anlaşılmaktadır. Bunu *Ölçüt Üzerine* adlı bilgi kuramıyla ilgili bir incelemesi, *Hayatlar Üzerine*, *Erek Üzerine*, *Seçme*

ve Kaçınma Üzerine başlıklı ahlâk felsefesiyle ilgili kitaplar topluluğu takip etmektedir. Bu arada *Doğa Filozoflarına Karşı*, *Megaralılara Karşı*, *Teophrastos'a Karşı* adlarını taşıyan bir dizi polemik eserinden de söz edilmektedir. Mektuplarının çoğu, elimizde bulunan örneklerinden görüldüğü kadarıyla, öğretisini özetlemekte veya onları belli ölçüde ayrıntılı olarak açıklamaktadır.

Ancak bu eserlerden günümüze çok az kısmı kalmıştır. Bunlar şunlardır: Felsefesinin ana alanlarına ilişkin görüşlerini özetlediği ve Diogenes'in de Epikuros'a ayırdığı kitabına almış olduğu olduğu üç mektup yani sırasıyla Epikuros'un metafiziğini özetlediği *Herodotos'a Mektup*; kabaca doğa felsefesinin veya daha dar olarak atmosfer olayları hakkındaki öğretisinin ana hatlarını verdiği *Pyhtokles'e Mektup;* temel çizgileriyle ahlâk felsefesini özetlediği *Menoikeus'a Mektup;* yine esas olarak ahlâk felsefesine ilişkin özlü sözlerini içeren kırk fragmandan meydana gelen *Temel Öğretiler* (*Kuriai Doksa*); Vatikan kütüphanesinde muhafaza edilen 15. yüzyıldan kalma bir yazma içinde bulunmuş, Epikuros'a ve diğer Epikurosçulara ait seksen bir alıntıdan meydana gelen *Vatikan Sözleri* (*Vaticanae Sententiae*) ile Herculaneum'da bulunmuş bazı papirüsler içinde yer alan *Doğa Üzerine* adlı eserinden çıkarılmış bazı fragmanlar.

Bunlara Epikuros'un düşünceleri ve görüşleri hakkında bilgi veren daha sonraki bazı yazarları ve onların eserlerinde Epikuros'a ve düşüncelerine ayırmış oldukları kısımları eklememiz gerekir.

Bu yazarların başında hiç şüphesiz Epikuros'un ölümünden yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış olan ve kendisinden daha önce söz ettiğimiz Romalı şair Lucretius gelmektedir. Ateşli bir Epikuros hayranı olan Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine (De Rerum Natura*) adını taşıyan ve altı kitaptan meydana gelen ünlü didaktik şiirinde atomlar, onların hareketi, ruh ve bedenin yapısı, duyum ve düşüncenin nedeni ve doğası, insan kültürünün gelişmesi gibi konularda Epikuros'un görüşlerini en geniş biçimde ortaya koymuştur. Bu görüşler arasında Epikuros'un kendi eserlerinden bildiğimiz görüşlerinin yanısıra, Epikuros'un eserlerinde karşılaşmadığımız ve bazı atomların doğru boyunca

hareketlerinden sapma yönündeki bir eğilime (klinamen) sahip oldukları yönündeki orijinal öğreti de vardır. Lucretius orijinal bir bir düşünür olmadığı için, bu öğretinin de aslında Epikuros'un kendi öğretisi olduğu kabul edilmektedir. Böylece haklı olarak Lucretius'un bu eserinde verdiği açıklamaların Epikurosçuluk hakkındaki bilgilerimizi önemli ölçüde genişletici ve tamamlayıcı bir nitelik taşıdığı kabul edilmektedir.

Epikuros ve Epikurosçuluk hakkında ikinci derecede önemli kaynaklarımız ise yukarda işaret ettiğimiz Diogenes Laertius yanında Cicero, Seneca, Sextus Empiricus ve Plutarkhos gibi antik yazarlardır

Cicero yalnız Epikuros için değil, diğer Helenistik felsefe okulları yani Stoacılık ve Septiklik için de en önemli ikincil bir kaynaktır. Cicero, İÖ. 1. yüzyılda yaşamış, Orta Stoacı dönemin önemli bir temsilcisi olan Poseidonos'la Yeni Akademi döneminin önemli bir filozofu olan Antiokhos'la tanışmış, şüpheci bir filozof olan Larisa'lı Philon'un öğrencisi olmuş ve hayatının son üç yılında kendisini tümüyle edebi ve felsefi incelemelere vermiştir. Cicero, felsefî olarak Yeni Akademi döneminin şüpheciliğini benimser. Bilgi konusunda şüphecidir, ama ahlâk konusuna daha pozitif bir açıdan yaklaşır. Epikurosçu ahlâka ahlâk-dışı olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Stoacıların sertliği ve dar görüşlülüğü kendisini rahatsız etmekle birlikte, onların ahlâk ve teoloji konusundaki görüşlerini büyük bir sempatiyle karşılar. Hayatının son iki yılında yazmış olduğu üç eseri, *İyiler ve Kötülerin Sınırları Üzerine* (De Finibus Bonorum et Malorum), *Tanrıların Doğası Üzerine* (De Natura Deorum) ve *Academica*, zamanının mevcut üç felsefe okulu yani Stoacılık, Epikurosçuluk ve Septiklik üzerine geniş bilgi veren bir tür felsefe tarihi ya da felsefe ansiklopedisi olma özelliğine sahiptir. Cicero bu eserlerde diğer felsefe okulları yanında Epikurosçuluğun doğa ve ahlâk felsefesi ile Tanrı öğretisi hakkında bize büyük ölçüde eleştirici, ama aynı ölçüde önemli ve değerli bilgiler verir, açıklamalarda bulunur.

Seneca ise İS. 1. yüzyılda yaşamış, Epiktetos ve Marcus Aurelius'la birlikte Stoacılığın son dönemi içinde yer almış, resmen Stoacılığı benimseyen bir filozoftur. Bununla birlikte Epikuros'a karşı belli bir

saygısı ve sempatisi vardır. Lucillius'a yazmış olduğu ilk ahlâk mektuplarının çoğunu –bu mektuplar *Ahlâk Üzerine Mektuplar* (veya *Ahlâkî Mektuplar*) başlığı altında biraraya getirilmişlerdir– Epikurosçu bir özdeyişle bitirmekten hoşlanır.

İsa'dan sonra yaklaşık 200'lerde (2. yüzyılın ikinci ve 3. yüzyılın ilk yarısında) yaşamış olan Sextus Empiricus esas itibariyle İlkçağ Septikliği ile ilgili en önemli kaynaktır. Günümüze kadar kalmış olan üç eserinde (*Pironculuğun Ana Görüşleri, Dogmatiklere Karşı* ve *Bilginlere Karşı*) bir yandan kendi zamanına kadarki Septikliğin tarihi ve öğretileri ile ilgili geniş bilgi verirken diğer yandan Septiklerin kendilerine karşı çıktığı ve *Dogmatikler* olarak nitelediği diğer felsefe okullarının, bu arada Epikuros ve Epikurosçuluğun, çeşitli alanlarda ortaya atmış oldukları pozitif tezleri veya iddialarını ele alır ve onlar hakkında önemli bilgi ve açıklamalarda bulunur.

Plutarkhos da Roma döneminde yaşamış (İS. yaklaşık 50-125) ve bazı popüler denemeler, eserler kaleme almıştır. Bunlar arasında, Roma dünyasının önde gelen kişileriyle, Yunan dünyasında onların benzeri olan kişiler arasında yaptığı karşılaştırmaları içiren *Paralel Hayatlar*'ı özellikle ünlüdür. Plutarkos esas olarak Platoncudur ve Stoacılık gibi Epikurosçuluğa da karşıdır. Ancak Stoacılarla ilgili olarak en önemli ikinci dereceden kaynaklarımızdan biri olduğu gibi özellikle *Colotes'e Karşı* (Adversus Colotem) –ki Colotes bir Epikurosçudur– adlı eserinde, devlete hizmet etmeyi veya devletin yargılarını kendi kişisel mutluluğunun üzerinde görmeyi reddetme yönündeki Epikurosçu görüşlere karşı çıkışıyla Epikurosçuluğun bu konudaki tezlerini anlamamıza yardımcı olacak bazı bilgiler vermektedir.

Nihayet bu kaynaklara ünlü Aristoteles yorumcuları, Afrodisyaslı Aleksandros'u, Simplikios'u, ilk Hıristiyan kilise babalarından İskenderiye'li Clemens'i-Clemens'in *Çeşitlemeler* (Stromata) adlı eseri kendisinden önceki Yunan filozofları ve onların görüşleri hakkında son derecede geniş bilgi içeren bir tür felsefe tarihi veya felsefe ansiklopedisi niteliğindedir – ve daha az önemli olmak üzere Aetius, Stobaios gibi diğer bazı İlkçağ doksograflarını eklememiz gerekir.

Helenistik dönem felsefe okullarına ve bu okullara mensup filozoflara ait tüm önemli metinler (Diogenes Laertius, Cicero, Seneca, Sextus Empiricus, Plutarkhos ve diğer yazarların eserlerindeki ilgili kısımlar) modern iki önemli çalışmada biraraya getirilerek İngilizce'ye çevrilip yayınlanmış bulunmaktadır. Bunlar A. A. Long ve D. N. Sedley'in ilk kez 1987 yılında yayınlamış oldukları *Helenistik Filozoflar (The Hellenistic Philosophers)* adını taşıyan kitaplarıyla Brad Inwood ve L. P. Gerson'un bundan hemen bir yıl sonra yayınlamış oldukları *Helenistik Felsefe, Giriş Niteliğinde Okuma Parçaları (Hellenistic Philosophy: Introductory Readings)* adlı eserleridir.

Şimdi, bu çalışmada ele aldığımız filozofların kendi eserleri, kendi düşünceleri ve onlar hakkında verilen bilgilerle ilgili olarak dayandığımız bu metinlere yapacağımız göndermeler hakkında kısaca bilgi verelim.

Diogenes Laertius'a dayandığımız yerlerde şimdiye kadar izlediğimiz aynı gönderme sistemini kullanmaya devam edeceğiz (DL, X, 31 gibi). Daha önce değindiğimiz gibi Epikuros'un üç mektubu ve *Temel Öğretiler*'i Diogenes'in bu eserinde Epikuros'a ayrılmış olan X. Kitapta tümüyle alıntılanmış bulunmaktadır. Özel olarak bu mektuplara ve *Temel Öğretiler*'e atıfta bulunduğumuz yerlerde Diogenes Laertius'taki ilgili paragraf numaralarına işaret etmekle yetineceğiz (*Herodotos'a Mektup*, 35 gibi). Epikuros'un daha sonra bulunmuş olan ve İlkçağ yazarları tarafından zikredilmemiş olan *Vatikan Sözleri* ve *Doğa Üzerine* adlı eserine atıfta bulunduğumuz durumlarda ise bu eserleri özel olarak belirteceğiz.

Long-Sedley, yukarda belirttiğimiz eserlerinde Helenistik dönemde ortaya çıkan Epikurosçu, Stoacı ve Septik okullara ait ana metinleri yetmiş iki ana başlık altında vermekte ve bu başlıkların her biri içinde yer alan metin parçalarını veya fragmanları büyük alfabetik harflerle sıralamaktadırlar. Bu esere göndermede bulunduğumuz yerlerde de onların bu sistemini kullanacağız. Böylece örneğin aşağıda (Long-Sedley, 53 A) şeklinde yapacağımız bir gönderme bu eserde Stoacılara ayrılmış olan kısımda, onların ruh anlayışlarıyla ilgili 53. bö-

lümde, A harfiyle gösterilen Origenes'in verdiği habere veya bilgiye işaret etmektedir. Inwood-Gerson'un eserlerine gönderme yaptığımız yerlerde ise yalnızca onların bu eserlerinin sayfa numaralarını vereceğiz (Inwood-Gerson, 256 gibi).

Lucretius'un *Şeylerin Doğası Üzerine*'si beş kitaptan meydana gelen manzum bir eserdir Bu eserden alıntı yaptığımız veya ona gönderdiğimiz yerlerde evrensel teamüle uyarak onun hangi kitabına ve bu kitaptaki hangi mısralara atıfta bulunduğumuzu belirteceğiz (*Şeylerin Doğası Üzerine*, 2, 156-76 gibi).

Sextus Empiricus'un yukarda sözünü ettiğimiz eserine atıfta bulunduğumuz yerlerde ise bu eserin Bury tarafından yapılan çevirisindeki numaralandırma sistemini izleyeceğiz. Böylece sırasıyla sözünü ettiğimiz eserin önce adını, sonra kitap ve paragraf numaralarını vereceğiz (*Pironculuğun Ana Görüşleri*, I, 27-35 gibi).

Cicero'nun yukarda belirttiğimiz eserleri ile ilgili olarak da Sextus Empiricus'un eserleri için izlediğimiz aynı yöntemi benimseyeceğiz.

Bu eserlere veya kaynaklara yapacağımız göndermelerde kullanacağımız kısaltmaların açılımları şudur:

DL Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*

MM Epikuros, *Menoikeus'a Mektup*

PM Epikuros, *Pythocles'e Mektup*

HM Epikuros, *Herodotos'a Mektup*

TÖ Epikuros, *Temel Öğretiler*

VS Epikuros, *Vatikan Sözleri*

ŞDÜ Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine* =De Rerum Natura

TDÜ Cicero, *Tanrıların Doğası Üzerine*=De Natura Deorum

İKÜ Cicero, *İyiler ve Kötülerin Sınırları Üzerine*= De Finibus Bonorum et Malorum

Acad. Cicero, *Academica*

PAG Sextus Empiricus, *Pironculuğun Ana Görüşleri* =Pyrrhoneae Hypotyposes=Outlines of Pyrrhonism

MK Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*=Pros Logikos=Against the Logicians

DBK Sextus Empiricus, *Doğa Bilimcilere Karşı*=Pros Physikos=Against the Physicists

AFK Sextus Empiricus, *Ahlâk Felsefecilerine* Karşı = Pros Ethikos=Against the Ethicists

BK Sextus Empiricus, *Bilginlere Karşı*=Pros Mathematikos= Against the Professors

LS Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers*

IG Inwood-Gerson, *Hellenistic Philosophy: İntroductory Readings*

Kitabın sonunda yer alan Kaynakça'da çalışmamızda dayandığımız bu temel metinlerle diğer ikinci dereceden eserlerin tam listesi bulunmaktadır.

3

Bilgi Kuramı



"BÜTÜN DUYUMLAR DOĞRUDUR; BUNA KARŞILIK BÜTÜN FİKİRLER DOĞRU DEĞİLDİR, KENDİ ARALARINDA BAZI AYRIMLARI KABUL EDERLER. İZLENİMLERİMİZE DAYANARAK VERDİĞİMİZ HÜKÜMLER OLMALARINDAN ÖTÜRÜ ONLARIN BAZISI DOĞRU, BAZISI YANLIŞTIR VE BİZ YA İZLENİMLERİMİZE BİR ŞEY EKLEYEREK VEYA ONLARDAN BİR ŞEY ÇIKARARAK GENEL OLARAK AKILDAN YOKSUN OLAN DUYUMU ÇARPITIP BAZI ŞEYLERİ DOĞRU, BAZILARINI YANLIŞ DİYE DEĞERLENDİRİRİZ."

Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 206-210

Epikuros'un bir büstü.

FELSEFENİN KISIMLARI

Diogenes, Epikuros'un felsefeyi kanonik (mantık), fizik (doğa felsefesi) ve ethik (ahlâk felsefesi) olmak üzere üç kısma ayırmış olduğunu söylemektedir.

Yine Diogenes'in verdiği bilgiye göre kanonik veya mantık, Epikuros'un sisteminde kullanılan yöntemleri sağlamaktadır ve Epikurosçular ona ölçüt veya ilke bilimi ya da felsefenin temel bölümü demektedirler. Epikuros'un mantık hakkındaki görüşleri *Ölçüt Üzerine* (Canon) adlı tek bir eserinde toplu olarak sergilenmiş bulunmaktadır.

Felsefenin ikinci ana bölümüne, fiziğe gelince, o tüm doğa incelemesini, oluş ve yokoluşla ilgili konuları ele almakta ve Epikuros'un *Doğa Üzerine* adını taşıyan otuz yedi eseriyle özet bir tarzda olmak üzere iki mektubunda, *Herodotos'a Mektup*'la *Pythokles'e Mektup*'ta sergilenmektedir.

Ethiğe veya ahlâk felsefesine gelince o, peşinde koşulacak ve kaçınılacak şeyleri, hayatın amacı ve çeşitli hayat tarzlarıyla ilgili incelemeyi kapsamakta ve Epikuros'un *Hayatın Amacı Üzerine*, *Hayat Tarzları Üzerine* adlı eserleriyle yine mektuplarında, özel olarak *Menoikeus'a Mektup*'ta ele alınmaktadır (DL, X 29-30).

Epikuros'un doğa felsefesi ve ahlâk felsefesi hakkında elimizde yeterli bilgi olmasına karşılık bilgi kuramı hakkında fazla bilgi yoktur. Yukarda sözü edilen bilginin kaynağı ve doğrunun ölçütü üzerine ana eseri olan *Ölçüt* (Canon) veya *Ölçü Değneği Üzerine* adlı eseri kaybolmuştur. Bu konudaki görüşlerini esas olarak Diogenes'in sözü edilen kitabında verdiği bilgilerle aynı konu hakkında daha sonraki yazarların, özellikle Sextus Empiricus'un yaptığı açıklamalardan öğrenmekteyiz.

DOĞRUNUN ÖLÇÜTÜ: DUYUMLAR, DUYGULAR VE KAVRAMLAR

Epikuros'un Aristoteles tarafından oluşturulduğu biçimiyle formel mantıkla yani tanım, önermeler, önermeler arası ilişkiler, kıyas, kanıtlama, diyalektik vb. gibi dedüktif akıl yürütme ile ilgili konularla hiç ilgilenmediği (İKÜ, 1, 22), buna karşılık bilgi kuramına ilişkin bazı özel problemleri ele aldığı görülmektedir. Bunların başında bilginin kaynağı, nasıl elde edildiği, doğrunun ölçütü gibi konular gelmektedir. Böylece onun endüktif veya tümevarımsal bir bilim mantığını ortaya koyma yönünde belli bir çaba içinde bulunduğunu ve bu alanda değerli bazı görüşler ortaya attığını görmekteyiz.

Diogenes Laertius'a göre Epikuros, *Ölçüt Üzerine*'de doğrunun veya hakikatin ölçütü olarak üç şeyi ileri sürmüştür. Bunlar ı) Duyumlar veya duyusal algılar, ıı) Fikirler veya kavramlar, ııı) Duygular veya iç duyumlardır. Diogenes Laertius Epikurosçuların bunlara daha sonraları 'düşünceyi bir algı üzerinde yoğunlaştırma'yı da eklediklerini söylemektedir.

'Duyumlar' veya 'duyusal algılar'ın ne olduğunu biliyoruz. Bunlar duyu organları aracılığıyla dışımızda bulunan nesneler hakkında sahip olduğumuz duyusal izlenimlerdir. Epikuros 'Duygular' derken ise insanın kendi iç halleri ile ilgili olarak sahip olduğu izlenimleri kastetmektedir. Örneğin, benim şu anda aç olduğuma veya üşüdüğüme dair izlenimlerim bu gruba girmektedir. Epikuros, duygular arasında en önemli veya en temel olanlarının, haz ve acı duyguları olduğunu söylemektedir. Epikuros'a göre, *dış dünyada bulunan nesneler hakkın-*

da bize bilgi veren şeylerin duyumlar olmasına karşılık *kendi doğamız hakkında bize bilgi veren şeyler duygularımızdır*. Bunlar arasında da haz ve acı duyguları neyin peşinde koşmamız, neden kaçınmamız konusunda temel ölçütü sağlarlar.

Doğrunun ölçütü olan ikinci şeye, fikirler veya kavramlara gelince, Epikuros onları 'prolepsis' diye adlandırmaktadır: 'Prolepsis' Epikuros'un bilgi kuramında çeşitli anlamlara gelmektedir. Ancak onu esas olarak *tekrarlanan duyu izlenimlerinden meydana gelen genel kavramlar veya fikirler* olarak tanımlayabiliriz. Öte yandan prolepsis'in, duruma göre 'ön fikir', 'ön kavram' (preconception) olarak da karşılanması gerekmektedir.

Epikuros 'prolepsis' in aslında duyusal izlenimlere dayandığını söylemektedir. Ancak duyumlar tikel olup, nedenleri olan nesnelerin aktüel varlığı ve etkisi sonucu ortaya çıkarlar. Bu etkilerin sonucu meydana gelen duyusal izlenimler ise etki kaynakları ortadan kalktığında da zihinde varlıklarını sürdürür ve böylece hatıralar oluşur. Tekrarlanan duyumların eseri olarak ortaya çıkan hatıraların birikmesi, deneyi meydana getirir ve deney de zihinde sözünü ettiğimiz ön fikirlere, kavramlara yol açar. Böylece örneğin tikel, bireysel insanlara ait tekrarlanan ve hatırlanan deneyden zihnimizde genel insan fikri veya insan kavramı meydana gelir.

O halde Epikuros'un bilgi kuramı, çok açık bir şekilde deneycidir (empirist). Epikuros, Platon'a kesin bir şekilde karşı çıkarak, bütün bilgilerimizin kaynağında duyumlarımızın bulunduğunu ileri sürer ve sahip olduğumuz fikir veya kavramlarımızın kendilerini de temelde duyu algılarına indirger. Bununla da kalmaz, duyumlarımız veya algılarımızın *kendileri bakımından yanılmaz* olduklarını söyler. Epikuros'a göre bizi çevreleyen dünya, bu dünyadaki varlıklar, olaylar, doğanın kendisi ve nihayet kendimiz hakkında bilgi edinmek için elimizde duyularımızdan (dış ve iç duyularımızdan) başka bir bilgi kaynağımız olmadığı gibi bizatihî duyumlarımız da bizi asla yanıltmazlar.

Nitekim Epikuros daha önce Demokritos'un, duyuların yanlış bilgi verdiğini ileri süren akla karşı "Zavallı akıl, beni yere sermek için

delillerini yine benden alıyorsun" diyen ünlü sözünü bir başka şekilde tekrarlayarak aynen şunları söyler:

> "Eğer bütün duyumlarına karşı çıkarsan, elinde kendisine dayanarak bu yanlış olduğunu ileri sürdüğün duyumlarının yanlış olduğuna hükmedebileceğin hiçbir şeyin kalmaz" (LS, 16 D).

DUYUMLAR YANILMAZDIR

Duyu algıları neden yanlış değildir? Bununla ilgili olarak Diogenes Laertius, Epikuros'un şu açıklamasını vermektedir:

> "Çünkü her duyum akıldan yoksundur (irrational), hatırlama gücüne sahip değildir; çünkü duyular ne kendi kendilerini harekete geçirirler ne de dış bir nedenin etkisiyle hareket ettiklerinde bu dış nedene herhangi bir şey ekleyebilir veya ondan bir şey eksiltebilirler. Ayrıca bir duyu algısını çürütebilecek veya onun yanlış olduğunu gösterecek hiçbir şey yoktur: Bir duyu algısını, aynı türden bir başka duyu algısı çürütemez, çünkü her ikisi aynı güce sahiptirler; bir duyu algısını başka bir duyunun ürünü olan bir algı çürütemez, çünkü onlar aynı nesne hakkında değildirler; nihayet duyu algısı akıl yürütme tarafından da çürütülemez, çünkü her türlü akıl yürütme duyu algısına bağlıdır" (DL, X, 31-32).

Epikuros'un bu sözlerinde, duyumların kendileri bakımından yanılmaz olmalarının temelinde onlara hiçbir şekilde akıl yürütme veya hatırlamanın karışmamış olması olgusunun yattığı anlaşılmaktadır: Duyumlar, duyuların nesneyle doğrudan teması sonucu ortaya çıkar ve böylece nesneyi uygun bir şekilde yansıtmalarına engel olan hiçbir şeyin etkisine maruz kalmazlar. Bu durumda, onların nesneyi kendinde olmadığı bir şekilde yansıtmaları için hiçbir neden mevcut değildir. Duyumu sadece nesnenin kendisi harekete geçirir ve duyu organının kendisi nesne hakkındaki algıya hiçbir şey eklemez, ondan hiçbir şey çıkarmaz. Böylelikle ortaya çıkan duyum, otomatik olarak veya kendiliğinden doğru olmak zorundadır.

Ancak eğer bilginin kaynağı sadece duyumlarsa ve yine eğer du-

yusal izlenimler kendileri bakımından hiçbir zaman yanlış değillerse, o zaman yanlış nedir? Yanlışın kaynağı veya açıklaması nedir? Duyu yanılgıları diye bir şey yok mudur? Örneğin ben uzaktan bir kuleye bakıyorum ve onun bir silindir şeklinde olduğunu görüyorum. Sonra bu kuleye yaklaşıyorum ve bir önceki izlenimimin veya görüşümün yanlış olduğunu, çünkü onun bir silindir değil de kare prizma şeklinde olduğunu anlıyorum. Aynı şekilde suya batırılmış bir küreğe bakıyorum ve onun kırık olduğunu görüyorum. Elimle dokunduğumda veya küreği sudan çıkardığımda ise onun kırık olmadığını görüyorum. Bu durumlarda nasıl olur da ilk izlenimlerimin veya duyumlarımın yanlış olmadıklarını söylemeye devam edebilirim?

Sonra eğer bütün duyumlar doğruysa, rüyalarımda sahip olduğum duyusal izlenimlerimle, gerçek diye nitelediğim hayatta sahip olduğum duyumlarım arasında nasıl bir fark vardır? Rüyalarımda gördüğüm hayallerin ikincilerden farklı oldukları, çünkü nesnel bir şeye karşılık olmadıkları, dolayısıyla doğru olmadıkları açık değil midir?

Aynı şekilde normal, sağlıklı insanların duyumlarıyla delilerin, akıl hastalarının hayalleri, sanrıları arasında bir fark olmadığını, onların birincilerle aynı ölçüde doğru olduklarını nasıl ileri sürebiliriz?

DUYUSAL ALGININ KONUSU DIŞ NESNE DEĞİL, İMGEDİR

Epikuros kendisine yöneltilebilecek olan bütün bu itirazların farkındadır. Bunlara rağmen savını öne sürmesinin nedeni Epikuros'un duyum ve onun yanılmazlığıyla ilgili olarak özel ve bu itirazların geçerliliğini ortadan kaldıracağını düşündüğü ince bir görüşe sahip olmasıdır. Bu görüş, esas olarak duyusal algıda normal bir biçimde algıladığımız şeyin bir 'dış nesne' değil de ona ilişkin 'imge' olduğu tezine dayanmaktadır. Bu tezin sonucunda, tüm duyumların veya algıların, konuları olan 'imgeler'i doğru olarak yansıtmaları nedeniyle aynı değerde yani doğru oldukları anlaşılmaktadır. Bu imgelerin, nedenleri veya kaynakları olan nesnelerle ilişkilerine, onlara uyup uymadıklarına gelince; bu Epikuros'a göre duyumla değil, 'yargı'yla ilgili bir konudur. Böylece duyumların, duyum olarak asla yanlış olmamalarına karşılık, duyu al-

gılarını nesnelerin kendileriyle özdeşleştiren fikirler, kanılar, yargılar doğru ya da yanlış olabilir.

Long-Sedley, Epikuros'un bu tezini açıklamak için isabetli bir şekilde fotoğraf benzetmesinden yararlanmaktadır: Bir fotoğrafın dış bir nesneye ilişkin olduğu, onun fotoğrafı olduğunu düşünür; bu nesnenin kendisini, biçim ve rengini, 'sadık' bir şekilde yansıttığını kabul ederiz. Öte yandan fotoğrafta gördüğümüzden veya fotoğrafın bize gösterdiğinden hareketle fotoğrafın konusu olan şeyin kendisi hakkında yanlış bir şey söylersek; örneğin fotografın bir yerinde görünen küçük bir karaltının bir insan olduğu şeklinde bir yargıda bulunup da, bir şekilde bu yargımızın yanlış olduğunu öğrenirsek, bundan fotoğrafın kendisini değil, bu yanlış yargıda bulunan, oradaki karaltıyı yanlış olarak bir insan diye yorumlayan kendimizi veya kendimizdeki bir başka şeyi sorumlu tutarız (LS, 16 vd).

Epikuros duyusal algılarla ilgili olarak, gerçekten bu şekilde düşünüyor gibi görünmektedir. Ona göre, bir şey hakkında görmeyle ilgili bir izlenime sahip olduğumuzda, bu izlenimin dış bir nesneye ilişkin olduğunu düşünürüz ama, diğer yandan bu izlenimimizin 'doğru' olduğunu da kabul ederiz. Ancak bunun, nesnenin kendisini, onun biçim veya rengini doğru olarak yansıtması anlamında değil de, görme duyusunun nesneye ait olan, nesneden kendisine gelen bir imgeyi doğru olarak ifade etmesi anlamında "doğru" olduğunu söyleriz. Birinci anlamda yani nesne hakkındaki duyumumuzun, nesnenin kendisine, onun nesnel niteliklerine uyması anlamında doğru olmadığını kabul ederiz; çünkü suya batırılan bir küreğin nesnel olarak kırık olmadığını biliriz. İkinci anlamda onun doğru olduğunu söyleriz; çünkü kürek hakkında, *tamamen doğru olarak*, onun kırık olduğuna ilişkin bir imgeye sahip olduğumuzu biliriz.

Sextus Empiricus da Epikuros'un bu görüşünü açıklamak için son derece ilginç bir örnek vermektedir. Bu örnek, Yunan mitolojisinde veya edebiyatında Orestes'in babasını öldürdükten sonra suçluluk duygusu içinde gerçekte olmadıkları halde kendisini her yanda takip ettiklerine inandığı intikam perilerine (Eriny'ler) ilişkin algısıyla ilgili-

dir. Şimdi Epikuros'a göre, Orestes'in bu algısının 'yanlış' olduğunu söyleyebiliriz. Ancak öte yandan Orestes'in gerçekten intikam perilerini 'gördüğü'nü de söyleyebiliriz. Orestes, Epikuros'a göre, eğer gördüğü şeyin 'intikam perilerinin imgeleri' olduğunu söylerse, doğru bir şey söylemiş olacaktır. Ama eğer bu imgelerden hareketle, dışarda kendisini takip eden intikam perilerinin nesnel olarak var olduğu görüşüne yani yargısına varırsa, şüphesiz bu yargısı yanlıştır:

> "Epikuros bütün duyusal izlenimlerin doğru olduğunu ve her duyusal izlenimin var olan bir şeyin ürünü olduğunu, onun duyuyu harekete geçiren şeye benzer bir şey olduğunu, bazı izlenimlerin doğru bazılarının yanlış olduğunu ileri sürenlerin yanılgı içinde olduklarını, çünkü onların kanıyı apaçıklıktan ayırdedemediklerini söyleyip durmaktaydı. Her halükârda Orestes'in intikam perilerini gördüğünü sanması meselesinde onun bu duyumu doğru idi, çünkü bu duyumun gerisinde onlarla ilgili imgeler bulunmaktaydı ve bu imgeler gerçekten vardı. Bununla birlikte o bu imgelerin gerçek nesnelere karşılık olduğunu düşünmekte yanılgı içindeydi" (MK, II, 63).

İMGELER DOĞRULUK DEĞERLERİ BAKIMINDAN BİRBİRLERİNDEN FARKLI OLABİLİRLER

Epikuros'un –veya Empiricus'un– bu açıklaması ilginç olmakla birlikte yukarda sorduğumuz soruların işaret ettiği ciddi problemleri hâlâ ve bütünüyle çözmemektedir: İster nesneler hakkında, isterse onlara ilişkin imgeler hakkında olsun, sonuç olarak duyusal izlenimlerimiz birbirlerinden farklıdır ve neden ileri gelirse gelsinler, sonuçta 'duyu yanılgıları' diye adlandırılan olaylar vardır. Öte yandan rüyalarda görülen şeylere ait duyumlarla, gerçek hayatı meydana getiren varlık ve olaylara ilişkin duyumlar; hastaların, delilerin duyumlarıyla normal insanların duyumları arasında da farklar vardır. Bu farklılıkları kabul etmemek, duyumlar arasında çelişkileri reddetmek Epikuros'un kendisinin de kabul ettiği gibi 'her şeyi birbirine karıştırmak' olacaktır (HM, 52). O halde duyumlar arasında bir ayrım yaparak, bazı duyumların imgelerine uygunlukları açısından değil –çünkü imgelerine uygunluk bakımından bütün duyumlar aynı ölçüde doğrudur– bu im-

gelerin kaynakları olan nesnelerine uygun olmaları bakımından diğerlerinden farklı olduğunu yani 'doğru' olduklarını kabul etmek gerekir.

Epikuros'un kendisi de buna itiraz etmemekte, bir yandan yukarda değindiğimiz tezi yani bütün duyumların konuları olan imgelerine uygunlukları bakımından aynı ölçüde yanılmaz oldukları şeklindeki görüşünü devam ettirirken, bir yandan duyumlar arasında doğruluk değerleri bakımından bir farklılığın olduğunu kabul etmekte ve bu farklılığın açıklamasını verme yönünde bir çabada da bulunmaktadır. Bunun için geliştirdiği öğreti ise onun bir yandan duyumları *açık seçiklik* veya *canlılık* bakımından birbirlerinden ayırmaya, öbür yandan onların bu farklılıklarının kaynağı olarak duyu organının duyumun nesnesine yakınlığı-uzaklığı, bu nesnenin küçüklük-büyüklüğü, duyu organıyla duyumun nesnesi olan şey arasındaki ortamın özellikleri gibi bazı kavramlardan veya ayrımlardan yararlanmasına dayanmaktadır.

AMA AÇIK, SEÇİK VE CANLI DUYUMLAR DAHA DOĞRUDURLAR

Genel olarak ifade etmemiz gerekirse, Epikuros'a göre *açık seçik ve canlı duyumlar, böyle olmayan duyumlara göre nesnelerine daha sadıktır.* Duyu organıyla duyumun nesnesi arasındaki uzaklık ne kadar azsa, duyusal nesne ne kadar büyükse, ikisi arasındaki ortam ne kadar az farklıysa, duyum o kadar belirli, canlı, ikinci anlamda yani imgesine değil de imgenin konusu olan nesnenin kendisine sadık olması anlamında 'doğru' olacaktır.

Öte yandan 'ideal' bir duyum için uygun şartların olmaması durumunda yargıya varmamak, yargıyı bu şartların ortaya çıkacağı bir zamana kadar bekletmek de, Epikuros'a göre bir seçenek, en iyi seçenektir. Diogenes Laertius bu konuyla yani Epikurosçuların, hakkında karar vermedikleri, karar vermek için uygun şartların olmasını bekledikleri doğrularla ilgili olarak 'bekleyen doğrular' kavramını ortaya attıklarını belirtmektedir. Örneğin, bir kulenin ne olduğu, hangi şekle sahip olduğunu anlamak için onun yakınına gelmek ve yakından nasıl

göründüğüne bakmak gerekir. Bu noktaya gelinceye kadar yapmamız gereken şey ise kule hakkında karar vermemek, ona ilişkin sahip olduğumuz izlenimimizi 'bekletmek' olacaktır (DL, X 34).

Sonuç olarak Epikuros bize şunu söylemektedir: Uzakta bulunan bir kuleyi yuvarlak görürüz ama, onunla aramızdaki uzaklık azaldıkça ona ilişkin duyumumuz daha elverişli şartlar içine girdiği veya iyileştiği için imgemiz de değişir ve iyileşir. Suyun içindeki bir küreği kırık görürüz, ama onu içinde bulunduğu ortamdan çıkarıp bizimle aynı ortama yani hava ortamına koyduğumuzda yine aynı nedenle duyumumuz daha açık ve nesnesine daha uygun bir şekle bürünür. Karanlıkta veya az ışıkta gördüğümüz bir kişinin Sokrates olduğunu zannedebiliriz, ama yeterli ışıkta ve yeterli yakınlıkta baktığımızda onun Platon olduğuna ilişkin duyumumuzun daha doğru bir duyum olacağına şüphe yoktur.

Böylece ikinci durumda olan duyularımızın daha doğru duyumlar olacağını, bu durumda olmayan duyumlarımız hakkında ise bu özelliğe sahip duyumlar oluncaya kadar beklememiz, onları bu süre içinde 'bekleyen doğrular' olarak görmemiz uygun olacaktır.

DUYUMLARIN MEKANİZMASI

Epikuros'un, bu görüşünün arkasına ise duyumun fiziksel olarak meydana geliş süreci veya mekanizmasıyla ilgili daha özel, yine ilginç bir başka öğretisini yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu öğretiye göre duyumlar, konuları olan nesnelerin dışarıya kendilerine benzeyen son derece küçük imgeler veya resimler, akıntılar fırlatmaları sonucu meydana gelirler. Bu imgeler son derece incedirler ve her yönde hareket ederler. Onlar duyu organları üzerinde bulunan aynı derecede ince gözeneklerden girerek zihne ulaşırlar ve böylece duyumu meydana getirirler. Duyumu meydana getiren imgenin sürekliliği ise nesnelerden dışarıya bu imgelerin sürekli olarak fırlatılmaları sonucudur. Eğer bu imgeler sürekli olarak dışarıya fırlatılmamış ve duyu organlarımıza sürekli olarak gelmemiş olsaydı, bizim bu imgeleri kesikli olarak algılamamız veya bir süre sonra hiç algılamamamız gerekirdi (DL, X 49-50).

Şimdi bu imgeler duyu organına ne kadar uzaksalar, kendilerini duyu organına taşıyan ortamın yani havanın (veya suyun) etkisine o kadar maruz kalırlar. Böylece fiziksel bir yapıda olan imgelerin kenarları aşınır ve duyu organına ulaştıklarında ortaya çıkan şey, örneğin uzaktan görülen dikdörtgen prizma şeklindeki kule ile ilgili olarak, artık kenarları aşınmış yuvarlak kule imgesidir. Böylece bizim uzaktaki bir kuleyi yuvarlak olarak görmemizin kaynağı, aslında bizim duyu organımızda bulunan bir özellik değildir, bizzat söz konusu *imgenin kendisinde* bulunan bir şeydir; söz konusu imgenin kendisinin köşeli değil, yuvarlak bir kule imgesi olmasıdır.

Açıkça görüldüğü gibi Epikuros'un bu açıklamasına karşı 'Ama kulenin yanına yaklaştığımızda onu köşeli olarak görmekteyiz' demenin fazla bir anlamı yoktur. Çünkü Epikuros kenarları aşınan, yıpranan şeyin zaten 'nesne olarak kule' değil, ona ilişkin 'imge-kule' olduğunu söylemektedir. Kulenin yakınında bulunan bir insanın görme duyusuna gelen imgeler hava tarafından aşınmaya maruz kalmadıkları için onunla ilgili görsel duyum, hiç şüphesiz köşeli kule imgeleri olacak, böylece söz konusu duyum da köşeli kule duyumu olacaktır.

Buraya kadar sergilemeye çalıştığımız bütün bu görüşleri Sextus Empiricus tek bir pasaj içinde ve son derece etkili bir biçimde şöyle özetlemektedir:

> "Bazı insanları bir aynı duyu nesnesinden, örneğin görmenin konusu olan bir nesneden kaynaklanır gibi görünen izlenimler arasındaki farklılıklar yanıltmaktadır... Onlar izlenimler kendi aralarında bu şekilde farklı olduklarında ve birbirleriyle çatıştıklarında bu izlenimlerden birinin doğru, diğerinin yanlış olmasının zorunlu olduğunu düşünmektedirler. Ancak bu yanlış bir düşünmedir ve şeylerin gerçek doğasını tam olarak göz önüne almayan insanların sahip olduğu bir görüştür. Çünkü argümanımızı görmenin konusu olan şeylere dayandırırsak, görülen şey tüm cisim değildir, onun rengidir. Renge gelince, yakından veya makul bir mesafeden görülen şeylerde olduğu gibi onun bir kısmı cismin kendisi üzerindedir, bir kısmı ise uzak mesafeden görülen şeylerde olduğu gibi cismin *dışında*, nesnel olarak *cisme bitişik olan uzayda*dır.

Bu renk, bu aradaki uzayda değiştiği ve özel bir biçim aldığı için kendi gerçek doğasına benzer olan farklı bir izlenim meydana getirir. Nasıl ki, bizim gerçekte duyduğumuz üflemeli bir çalgı içindeki ses veya bağıran bir insanın ağzındaki ses olmayıp *kulağımıza erişen ses ise* ve nasıl uzak bir mesafeden zayıf bir ses duyan bir insanın, yaklaştıkça onu daha yüksek olarak duymasından dolayı [ilk sesi] yanlış duymuş olduğunu söylemezsek; uzak bir mesafeden bir kuleyi küçük ve yuvarlak gören birinin, yakın mesafeden onu köşeli ve daha büyük görmesinden dolayı yanlış bir görmeye sahip olduğunu söylemememiz, tersine duyu nesnesi ona [algılayan kişiye] küçük ve belli bir şekilde göründüğünde, bu nesnenin gerçekten küçük ve belli bir şekilde olmasından dolayı onun doğru bir şey söylediğini belirtmemiz gerekir. Bunun nedeni havada yaptığı yolculuğun sonucu olarak sözü edilen *imgelerin kenarlarının aşınmış olmasıdır*. Aynı şekilde o büyük ve farklı bir biçimde göründüğünde gerçekten de büyük ve farklı bir biçimdedir. Çünkü bu iki durumda söz konusu olan şey, artık *aynı şey, aynı nesne değildir*. Yakından görünen şeyle uzaktan görünen şeye ilişkin izlenimlerin nesnesinin *bir ve aynı nesne olduğunu varsayan* [duyum değil], *çarpık kan*ıdır. Duyumun kendine özgü işlevi sadece örneğin renk gibi var olan ve kendisini harekete geçiren şeyi algılamak olup, buradaki nesnenin oradaki nesneden farklı bir nesne olduğu yönünde bir hüküm vermek değildir. Bundan dolayı *bütün duyumlar doğrudur*, [buna karşılık *bütün fikirler doğru değildir*] onlar kendi aralarında bazı ayrımları kabul ederler. İzlenimlerimize dayanarak verdiğimiz hükümler olmalarından ötürü onların bazısı doğru, bazısı yanlıştır ve biz ya izlenimlerimize bir şey ekleyerek veya onlardan bir şey çıkararak, genel olarak akıldan yoksun (irrational) olan duyumu çarpıtarak bazı şeyleri doğru, bazılarını yanlış diye değerlendiririz" (MK, I, 206-210).

YARGI VEYA KAVRAM

Epikuros'a göre, duyusal algılar böylece veya bu anlamda yanılmaz olmakla ve doğrunun üç ölçütünden birini oluşturmakla birlikte, gene de bilgiyi oluşturmazlar. Onlar bilginin elde edilmesindeki ilk aşamayı, malzeme sağlama aşamasını temsil ederler; çünkü onlar bize bir şeyin *ne olduğunu* söylemezler. Çünkü *bir şeyin ne olduğunu söylemek onun hakkında bir yargıda bulunmaktır*. Yargılamanın ortaya çıkma-

sı için ise doğrunun ikinci ölçütüne, Epikuros'un 'prolepsis' olarak adlandırdığı şeye ihtiyacımız vardır.

'Prolepsis', daha önce de değindiğimiz gibi, geniş bir alanı içine almaktadır. O, Epikuros'ta kavramlar, tümeller, fikirler, ön kavramlar, ön fikirler (prolepsis, preconceptions) anlamına gelmektedir. Öte yandan Epikuros'un bu ön kavramlardan veya fikirlerden neyi kastettiği son derece açıktır. Diogenes, onun bunlardan 'bir tür kavrayış', 'doğru sanı', 'genel kavram', kısaca 'zihinde bulunan her türlü tümel fikirler'i kastettiğini söylemektedir. Diogenes'in bununla ilgili verdiği örnek de aynı ölçüde açıklayıcıdır:

> "İnsan" kelimesi telaffuz edilir edilmez bir tür ön fikirle, bir ön kavrayış fiili ile gözümüzün önünde genel bir kavram olarak insanın biçimi canlanır. Eğer daha önceden insan denilen şeyle ilgili bir ön fikrimiz veya kavramımız olmasaydı, 'insan' kelimesi bizim için bir anlam ifade etmezdi. Aynı şekilde "Şu uzakta duran şey ya bir at veya sığırdır" demek için daha önce at veya sığır hakkında bir ön fikrimizin olması gerekir. Çünkü daha önce at veya sığır hakkında böyle bir ön fikrimiz, kavramımız veya kavrayışımız olmasaydı, onu bu şekilde adlandıramazdık. O halde kavramlar, yargıların ve dolayısıyla dilin temelinde olan şeylerdir (DL, X 33).

Öte yandan Epikuros, bu ön fikirlerin kendilerinin duyusal kaynaklı olduğunu, çünkü duyusal algılardan türediğini düşündüğü gibi, deneysel kaynağı olmayan Tanrı, adalet, iyilik vs. gibi fikirler de içinde olmak üzere bütün diğer fikirlerimizin de bu ön fikirlerden türemiş olduklarını düşünür gibidir. Diogenes Laertius, Epikuros'un ön fikirlerden diğer fikirleri türetmek için bazı yöntemler kullandığımızı söylediğini ve bu yöntemleri *karşılaştırma, benzetme, birleştirme* olarak saydığını belirtmektedir:

> İnsan böylece duyusal algılar sonucu oluşmuş olan ön fikirleri kendi aralarında birbirleriyle ilişkiye sokarak, yeni fikirler oluşturma imkânına kavuşmaktadır (DL, X 32).

Böylece Epikuros'un, son derece sıkı deneyci bir bilgi kuramı geliştirdiğini görmekteyiz. Epikuros'ta, Platon'un doğuştan fikirleri veya İdeaların akılsal sezgisi diye bir şey yoktur. Hatta Aristoteles'in kavramlar arasındaki ilişkilerden bilimsel doğruya geçme yöntemi yani akıl yürütmeleri ve kıyası bile görülmez. Epikurosçu bilgi kuramı bütün bilgilerimizin temeline duyusal deneyi yerleştirmekte, genel kavramları bu duyusal deneyden türetmekte veya ona indirgemektedir. Öte yandan Tanrı veya özgürlük, iyi gibi hiçbir duyusal deneysel içeriği olmadığı ileri sürülebilecek 'saf' kavramların, saf fikirlerin bile son tahlilde duyusal içerikli bu ön kavramlara ve fikirlere indirgenebileceğini söylemekte ve böylece insan zihnini, bütün bu kavram, süreç ve yöntemlerin toplamından ibaret görmektedir. Epikuros, insan zihninin veya aklın kendisine mahsus bazı işlemleri veya yöntemleri olduğunu kabul etmektedir, ama onların bilginin ana malzemesine herhangi bir yeni şey eklemeyen benzetme, karşılaştırma, birleştirme gibi yalnızca teknik işlemler, yöntemler olduğunu savunmaktadır.

ÇIKARSAMA VEYA APAÇIK OLANDAN ÖYLE OLMAYANA GEÇİŞ

Bununla birlikte Epikuros'un insan zihninin veya aklın özel bir yöntemine veya işlevine daha özel bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu, *çıkarsama* veya Epikuros'un kendi ifadesiyle 'belirli, apaçık olandan belirli olmayana veya apaçık olmayana geçme' (inference) yöntemidir. Epikuros'un kendi fiziği veya metafiziğini kurmasına, onun atom başta olmak üzere temel varsayımlarını ileri sürmesine imkân veren bu çıkarsama yöntemi olacaktır. Öte yandan bu yöntemin kendisinin de çeşitli kullanım usulleri olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi bu konuda bilgi verelim: Epikuros'un duyu algılarını doğrunun üç ana ölçütünden biri olarak kabul ettiğini söyledik. Öte yandan duyu algıları arasında bir ayrım yaptığını ve açık seçik veya apaçık duyu algıları ile öyle olmayanları birbirlerinden ayırdığını gördük. Nihayet bilginin veya bilimin mümkün olabilmesi için yargılara ihtiyacımızın olduğunu biliyoruz. Bilginin veya bilimin yani doğru nesnel yargıların temelinde esas ola-

rak yalnızca bu açık seçik veya apaçık algıların bulunacağı tabiidir. Bununla birlikte sadece bu tür algılara dayanacak yargıların bizi fazla ileri götürmeyeceği de açıktır. Çünkü bu durumda bilim, sadece duyusal nesneler hakkında bu tür yargılardan meydana gelecek, başka deyişle duyusal nesnelerin tasvirinden ileri gidemeyecektir. Ancak bu durumda *dar anlamda duyusal olmayan*, açık seçik duyusal algılara indirgenemeyen şeyler veya olaylar hakkında nasıl bir ifadede bulunabilir, onlar hakkında nasıl bilgi sahibi olabiliriz? Örneğin bu durumda atomlar, onların varlığı ve özellikleri hakkında ne diyebiliriz? Çünkü ne atomların kendilerinin ne de onların ana özelliklerinin duyularla algılanamayan şeyler oldukları açıktır. Öyleyse Epikuros'ta doğa bilimi için, ahlâk felsefesi için daha geniş bir bilgi kuramına ihtiyacımız vardır. Bu bilgi kuramı duyusal-deneysel olarak tahkik edilmesi, doğrulanması mümkün olmayan bazı ilke veya kabulleri, postüla veya aksiyomları da içine almak zorundadır. Örneğin '*apaçık olan duyusal izlenimlere ters düşmedikleri takdirde apaçık olmayan nesnelerle ilgili yargılar da doğrudur*' ilkesi böyle bir ilkedir. Bu ilkeye dayanarak doğrudan duyusal-deneysel olmayan, duyusal izleminlere indirgenemeyen atom kuramını savunmak mümkün olacaktır.

Sextus Empiricus Epikurosçularda bu ilkenin nasıl kullanıldığının bazı örneklerini vermektedir. Bunlardan en açık olanı Epikuros'un boşluğun varlığını kanıtlamak için getirdiği akıl yürütmedir. Epikuros boşluğun var olduğunu söylemektedir. Ancak *boşluk bir cisim değildir ve onun hakkında hiçbir duyusal izlenimimizin olmadığı* açıktır. Başka deyişle boşluk, 'apaçık olmayan' bir şeydir. Bundan dolayı Epikuros onun varlığını göstermek için apaçık olan bir başka şeye yani hareketin varlığına başvurmakta ve şöyle demektedir:

> Eğer boşluk yoksa, hareket de olamaz. Çünkü bu durumda her şey dolu ve birbirine bitişik olacağı için hareket eden cismin içinde hareket edeceği bir yer olamaz. Ancak hareket vardır, çünkü onun hakkında apaçık duyu algısına sahibiz. O halde boşluk da olmak zorundadır. Böylece burada apaçık olan bir şey, apaçık olmadığı düşünülen bir şeyle çelişki içinde bulunmamaktadır (MK, I, 213-214).

Epikuros'un kendisi bu ilkeyi 'duyulardan kalkarak duyularla algılanamayan şeylerin varlığına geçmek' olarak tanımlamaktadır ve Herodotos'a yazmış olduğu mektupta onu şöyle ortaya koymaktadır:

> "Sonra varlığın tümü cisimler ve uzaydan meydana gelir. Çünkü cisimlerin varlığına her tarafta duyunun kendisi tanıklık etmektedir ve akıl görünenden görünmeyeni çıkarsamaya yöneldiğinde duyuma dayanmak zorundadır. Ve eğer (aynı zamanda boşluk, yer veya elle tutulmaz, gözle görünmez (intangible) doğa diye adlandırdığımız) uzay olmasaydı cisimlerin içinde bulunacakları ve hareket edecekleri bir şey olmazdı. Ancak onların hareket halinde oldukları açıkça görülmektedir"(HM, 39-40).

DOĞAL OLAYLARIN AÇIKLAMA MODELİ

Epikuros duyulardan, görünenden veya apaçık olandan kalkarak duyusal olmayana, görünür olmayana veya apaçık olmayana geçme ilkesini daha genel olarak da ortaya koyar. Bu durumda bu ilke daha genel olarak 'duyular tarafından reddedilmeyen, apaçık olana aykırı düşmeyen, onunla çelişki oluşturmayan her açıklama doğrudur 'şeklinde ifade edilir.

Böylece Epikuros doğa ve insanla ilgili olayların açıklanmasında, tanrıların veya tesadüflerin işe karıştırılmaması ve duyuların apaçık tanıklıklarıyla ters düşmemeleri şartıyla *doğal olan bütün açıklamaların aynı ölçüde makul ve kabul edilebilir olduğu* görüşünü ileri sürer. Ancak bununla da kalmaz, ayrıca olayların açıklanmasında *çok nedenci* yani çeşitli ve farklı alternatifleri göz önüne alan bir modelin doğacı görüş için vazgeçilmez olduğu üzerinde ısrar eder. Onun bu ünlü ve önemli görüşünü de en iyi biçimde *Pythokles'e Mektub*'unda ortaya koyduğunu görmekteyiz.

Epikuros bu mektupta, güneş ve ay tutulmaları, ayın safhaları, bulutlar, kasırgalar, depremler, dolu, kar, çiğ, gök kuşağı, yıldız kaymaları gibi yeryüzünde ve atmosferde, gökte meydana gelen çeşitli olaylar hakkında özel açıklamalar getirmektedir. Bütün bu özel doğa

olayları veya göksel olaylar hakkındaki açıklamalarının gerisinde veya altında bulunan genel bakış açısını şu şekilde özetlemektedir:

> Bütün bu olayların tek bir nedenle veya tek bir biçimde açıklanması ne zorunlu ne de doğru olacaktır.
>
> Örneğin bir ay veya güneş tutulmasını ele alalım. Onun bu cisimlerin ışığının birdenbire sönmesinden ileri geldiği söylenebileceği gibi bu olayların nedeninin Dünya ile Güneş veya Ay arasına başka bir görünmez cismin girmesi ve böylece Güneş'in veya Ay'ın ışıklarının dünya üzerine gelmesine engel olması olduğu da söylenebilir (PM, 96).
>
> Benzeri şekilde ayın safhaları veya ayın büyüyüp küçülmesinin onun kendi kütlesinin rotasyon hareketinden ileri geldiği söylenebileceği gibi bu olayın havanın aldığı biçimin veya araya başka cisimlerin girmesinin sonucu olarak ortaya çıktığı da söylenebilir (PM, 94).
>
> Aynı yönde olmak üzere bulutların, rüzgârların etkisi altında havanın yoğunlaşması sonucu meydana geldiğini söyleyebileceğimiz gibi onların atomların biraraya gelmesi veya yerden ve sulardan gelen akıntıların toplanmasıyla ortaya çıktığını da söyleyebiliriz (PM, 99).
>
> Nihayet depremler yerin altında sıkışmış rüzgâr yüzünden meydana gelebileceği gibi bir sürü yer katmanının çökmesinden kaynaklanan hareketin yayılması ve yerin daha sert bölümlerine rastladığı zaman çarpıp geri dönmesi sonucu da ortaya çıkmış olabilir (PM, 105).

Epikuros'a göre bütün bu açıklamalardan hangisinin doğru olduğunu aramak veya bulmak ihtiyacında olmadığımız gibi, önemli olan da bunu bilmek değildir. Bütün bu alternatif açıklamaların sadece içinde yaşadığımız dünyada gözlemlediğimiz olgular tarafından yalanlanmaması yeterlidir.

Ancak Epikuros bu sözlerle de kalmamakta, aynı zamanda bu açıklamalardan herhangi birini fazla benimseyip, diğerlerini reddetmenin bir filozofa uygun düşmeyen zararlı bir tutum olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre bu, insanın bilme gücüne sahip olmadığı bir şeyi istemesi, keşfedilemez olanı keşfetmeyi istemesi anlamına gelmekte-

dir. Göksel olayların açıklanmasında çoğulcu bir açıklama yöntemini terk etmek, tutarlı ve makul olan birden fazla açıklama ve nedenler yerine tek bir açıklama ve neden üzerinde ısrar etmek, haksız bir gurur, sahte bir bilgiçlik, yanlış bir gayretkeşliktir. Bütün bu olayların ancak tek bir doğru tarzda açıklanabileceklerini iddia etmek, mümkün olan bütün diğer açıklamaları reddetmek bir tür delilik olup imkânsız olanı istemek veya anlamsız konuşmak demektir (PM, 87-88, 94-95, 113).

Epikuros'un bu sözleri çok ilginçtir. Onun bu sözleri bugün bizim doğa bilimi veya genel olarak bilim yaparken peşinden koştuğumuz amaç ve değerlerden oldukça farklı bir şeyi hedeflediğini göstermektedir. Epikuros'un bu sözlerinin gerisinde bizimkinden farklı bazı epistemolojik düşünceler ve bilimsel bir araştırmayla ilgili yine bizimkinden farklı ahlâkî gerekçelerin varlığını görmekteyiz. Öyle anlaşılmaktadır ki, Epikuros için *doğa araştırmasında önemli olan gerçekten doğru olacak bilimsel bir açıklama değildir, ahlâkî hayatımız ve mutluluğumuz için uygun veya yararlı olacak herhangi bir mümkün doğal açıklamadır.* Böylece olayların açıklamasıyla ilgili olarak teolojik veya mitolojik varlıkları işin içine karıştırmayan her açıklama kabul edilebilir bir açıklama olacaktır. Epikuros için mümkün, kabul edilebilir veya uygun açıklamalardan hangisinin doğru açıklama olduğu, hangisinin bilimsel standartları daha fazla yerine getirdiği ise kesinlikle önemli değildir.

Kuşkusuz Epikuros, ay veya güneş tutulması olayıyla ilgili olarak, dünyayla Güneş veya Ay arasına bir başka cismin girmesi sonucu Güneşin veya Ayın ışığının yeryüzüne düşmesinin engellenmesinin, onların ışıklarının birdenbire ve hiçbir nedeni olmaksızın sönmesine göre daha bilimsel bir açıklama olduğunu, daha doğrusu doğru olan tek açıklama olduğunu bilmektedir. Çünkü Epikuros'un zamanında bu, astronominin artık herkes tarafından bilinen sıradan bilimsel bir doğrusunu oluşturmaktaydı. Ama Epikuros buna rağmen diğer açıklamanın da kabul edilebilir olduğunu söylemekte, hatta daha da ileri giderek herhangi bir doğa olayı ile ilgili olarak ancak bu türden birden fazla doğal mümkün açıklamayı kabul etmenin sağlıklı olacağını ileri sürmektedir.

Epikuros'un görüşünün bu ikinci kısmını nasıl yorumlamamız gerekir? Herhangi bir doğa olayıyla ilgili olarak, neden birden fazla doğal açıklama, aynı konuyla ilgili tek açıklamaya tercih edilmelidir? Bunu anlamak için galiba bir önceki paragrafta sözünü ettiğimiz "bir insanın bilme gücüne sahip olmadığı bir şeyi istemesinin, keşfedilemez olanı keşfetmeyi arzu etme anlamına geldiği" yönündeki sözlerine bakmamız gerekmektedir. Eğer yanılmıyorsak Epikuros duyumculuğunun veye deneyciliğinin sonucu olarak olayların kendileriyle yetinmeyen, onlardan ileri gitmek isteyen çabaların verimli ve sağlıklı olmadığını düşünmektedir. Örneğin bulutların meydana gelmesiyle ilgili açıklamayı ele alalım: Bazıları onların rüzgârların sıkışması sonucu ortaya çıktıklarını söylemektedirler. Bazıları hava atomlarının biraraya gelmesi, yine başka bazıları yerden ve sulardan yükselen akıntıların toplanması sonucu meydana geldiğini söylemektedirler. Şimdi bu açıklamalardan hangisi doğru açıklamadır? Epikuros bunların hangisinin doğru açıklama olduğunu bilmek için elimizde olayların kendisinden hareketle oluşturacağımız kesin bir model olmadığını düşünmektedir. Çünkü olayların kendilerinde bu üç açıklamaya da ters düşmeyen veriler vardır veya olaylardan hareketle yapılacak akıl yürütmeler bu üç varsayımı da mümkün kılmaktadır. Bu tür bir durumda Epikuros, takınmamız gereken doğru tutumun şu olması gerektiğini düşünmektedir:

> "İnsan insani bilgi bakımından neyin mümkün olduğunu, neyin olmadığını bilmediği ve dolayısıyla keşfedilemez olanı keşfetmek istediği için bütün diğer açıklamaları yanlış olarak reddedeceği tarzda olayları tek bir yönde açıklamaya fazla düşkün olmamalıdır" (PM, 94).

Lange'nin haklı olarak belirttiği gibi, Epikuros'un fiziği, ahlâkın hizmetine koşmasının, fizik araştırmalarına ana amaç olarak insanı her türlü kaygı ve korkudan kurtarma görevini yüklemesinin olumsuz bir sonucu olmuştur: Bu anlayışta olayları herhangi bir şekilde doğal nedenlere bağladığında, fizik görevini yerine getirmekte ve onun bu noktadan sonra incelemelerini sürdürmesinin fazla bir anlamı kal-

mamaktadır. Ancak bu durumda, olayların gerçek nedenlerini gösterip gösteremiyeceğimiz ve nasıl göstereceğimiz konusu bir yana bırakıldığı gibi, bilim veya bilimsel açıklama da bu değildir. Öte yandan yine Lange'nin haklı olarak işaret ettiği gibi,

> "zaman ancak sistemli bir biçimde birbirlerine ve tek bir ilkeye bağlanmış açıklamalara saygı gösterir" (*Materyalizmin Tarihi*, 1, 105).

Böylece Epikuros fiziği, doğa bilimine karşı gösterdiği bu ilgisizliği veya umursamazlığını, zaman içinde haklı olarak unutulmuş olmakla ödemiştir.

Buna karşılık Epikuros fiziğinden kesinlikle çok daha az bilimsel olan veya olgusal ilkelere dayanan bir Aristoteles'in, hatta Platon'un fiziği bu özelliğinden yani ciddiliğinden ve bilimin kendisi hakkında daha doğru bir anlayışa sahip olmasından ötürü Ortaçağ'ın sonlarına kadar varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

4

Doğa Felsefesi veya Fiziği



"Evren, cisimler ve boşluktan ibarettir, çünkü cisimlerin varlığına duyu algısının kendisi tanıklık eder ve belirsiz şeylerin varlığına ise akıl yürütme, duyu algısından hareketle varmak zorundadır... Eğer boşluk, yer veya elle tutulmaz doğa diye adlandırdığımız şey var olmasaydı, cisimlerin içinde bulunduğu veya hareket ettiği yer olmazdı... Bu iki şey (cisimler ve boşluk) dışında hiç bir şey tasarlanamaz."

Epikuros, *Herodot'a Mektup*, 39-40

Lucretius'un bir büstü.

Epikuros'un fiziği hakkındaki en derli toplu bilgi, Herodotos'a yazmış olduğu ve tüm fizik sisteminin özetini içeren mektubunda bulunmaktadır. Bu mektup atomculuğun temel tezleri konusunda ana başlıklar altında toplu bir bakış sağlamaktadır. Bu mektuba dayanarak bu temel tezleri ele alalım:

HİÇTEN HİÇBİR ŞEY MEYDANA GELMEZ VE HİÇBİR ŞEY YOKLUĞA GİTMEZ

Tüm Antik dönem Yunan filozoflarında olduğu gibi Epikuros için de hiçten, hiçbir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü, böyle bir şey söz konusu olsaydı, bir şeyin var olması için kendisinden meydana geleceği bir şeye ihtiyacı olmaz, her şey her şeyden çıkardı. Aynı durum yokluğa gidiş için de geçerli olup, hiçbir şey yok olamaz. Çünkü eğer böyle bir şey mümkün olmuş olsaydı, kendisine ayrışacağı başka şeyler olmaksızın her şeyin basit olarak yok olması gerekirdi. Bu iki durum da, akıl dışı, daha doğrusu deney dışı olduğuna göre var olan bir şey, her zaman var olan başka şeylerden meydana gelir ve yine var olan bir şey, her zaman başka şeylere dönüşür, ayrışır. Oluş ve yokoluş, bu birleşme ve ayrılmadan ibarettir (HM. 38-39).

Lucretius bu üç ana tezi, daha geniş olarak ve daha empirik bir düzlemde de savunur: Eğer şeyler yoktan varlığa gelseydi, her tür varlık her şeyden çıkar, hiçbir şey kendisinden meydana geldiği özel tohumlara ihtiyaç göstermezdi. Böylece insanlar denizde, balıklar karada meydana gelir ve aynı meyveler her zaman aynı ağaçlar üzerinde bulunmazlardı. Oysa böyle olmadığını, farklı şeylerin farklı tohumlardan, farklı güçlerle ve farklı yapılarda meydana geldiğini görmekteyiz.

Benzer şekilde eğer şeylerin tümüyle yokluğa gitmesi mümkün olsaydı onların tekrar varlığa gelmeleri nasıl mümkün olurdu? Venüs canlı varlıkları tekrar nasıl meydana getirebilirdi? Toprak ana onları neyle besler, ırmaklar denizlerin su kaybını nasıl telafi edebilirdi? Çünkü zaman her şeyi yokluğa götürmüş olurdu ve bu durumda da onların tekrar kendisinden meydana gelebilecekleri hiçbir şey ortada kalmış olmazdı (ŞDÜ, 1, 159-73, 225-37).

Epikuros bu görüşüyle tutarlı olarak *var olan şeylerin nihai toplamının da değişmez olduğu*nu, bu toplamın eskiden neyse şimdi de o olduğunu ve gelecekte de o olacağını söyler. Çünkü var olan şeylerin toplamı veya bütünü dışında bir şey yoktur ki bu bütüne dahil edilebilsin veya ondan çıkartılabilsin (HM, 39).

VARLIK, CİSİMLER VE BOŞLUKTAN İBARETTİR

Epikuros'a göre doğa veya evren, basit olarak *cisimler ve boşluk*tan veya uzaydan ibarettir. Cisimlerin varlığı, duyular tarafından kendisine tanıklık edilen bir olgu veya gerçektir. Boşluk veya uzaya gelince, onun duyularla veya duyuyla algılanması söz konusu değildir. Ancak yukarda işaret ettiğimiz gibi Epikuros'a göre, akıl bilinenden bilinmeyene geçmeye çalıştığında duyulara dayanmak zorundadır ve duyulara dayanan akıl bu konuda bize şunu söyler: Eğer uzay veya boşluk ya da yer olmasa cisimlerin içinde bulunacakları ve hareket edecekleri bir şey olmayacaktır. Ancak bu durumda cisimlerin hareket etmemeleri veya bizim bu hareketleri duyusal olarak gözlemlememiş olmamız gerekir. Ama duyularımız apaçık olarak hareketin varlığına tanıklık etmektedir. O halde duyusal algılarımıza dayanarak ve onların gerektir-

diği bir sonuç olarak boşluğun veya uzayın var olduğunu kabul etmek zorundayız (HM, 39-40).

Sonra yine duyusal olarak en azından bazı cisimlerin bileşik olduklarını, çünkü daha küçük parçalara bölündüklerini görmekteyiz. Öte yandan, görünenden görünmeyene veya apaçık olandan belirsiz olana çıkarım yapma yetisine sahip olan aklımız, bu parçalanma veya ayrışma olayının sonsuza kadar gitmesinin mümkün olamayacağını söylemektedir. Çünkü aksi takdirde cisimlerin yokluğa gitmeleri veya var olmayandan meydana gelmeleri gerekir. O halde, evrende gördüğümüz bileşik cisimlerin, *kendilerinden meydana geldikleri basit cisimler veya unsurlar olmalıdır* ve *bunların birincilerden farklı olarak da bölünemez ve değişmez olmaları gerekir* (HM, 41).

Lucretius, Epikuros'un şeylerin cisimler ve boşluktan meydana geldiği, doğada bunlar dışında üçüncü bir töz olmadığı ana iddiasını yine kendine özgü bazı açıklamalarla destekler: Var olan her şey ister büyük ister küçük olsun uzamlı bir şey olmak zorundadır.Eğer o dokunulabilir bir şeyse, cisimdir; elle tutulamaz bir şeyse, boşluktur. Ayrıca var olan herhangi bir şey ya bir şey üzerine etkide bulunması veya bir başka şeyin etkisine uğraması mümkün olan bir şeydir veya böyle bir şey değildir. Eğer birinci türden bir şeyse cisimdir, ikinci türden bir şeyse boşluktur (ŞDÜ, 1, 435-45).

Doğayı meydana getiren bu iki şeyden yani basit cisim veya atomla, boşluktan her biri mutlak ve diğeriyle karışmamış bir durumda bulunmak zorundadır. Yani boşluğun olduğu yerde atom yoktur, atomun olduğu yerde boşluk yoktur. Atomun kendi içinde bölünememesinin nedeni onda boşluğun olmamasıdır. Bir cismin değişmesini mümkün kılan şey ise onun içinde boşluk olmasıdır (ŞDÜ, 1, 503-10).

EVREN UZAYSAL OLARAK SINIRSIZDIR

Epikuros şeylerin toplam miktarının her zaman aynı ve değişmez olduğunu savunmasına karşılık, Aristoteles'ten farklı olarak *evrenin sonlu olmadığını* ileri sürer. Çünkü sonlu olan, bir sınırı olandır. Sınırı olan ise bir başka şeyle sınırlanan, bir başka şeyle karşılaştırılarak

ondan ayırt edilendir. Evren, şeylerin toplamı olduğuna ve bu şeylerin başka herhangi bir şeyle karşılaştırılarak ondan ayırt edilmesi mümkün olmadığına göre, sınırsızdır ve bir sınırı olmadığına göre de sonsuzdur (HM, 41-42).

Lucretius Epikuros'un evrenin sınırsız olduğu tezini yine kendine özgü bazı argümanlarla destekler: Bir şeyin sınırı, onu sınırlandıran şeydir. Şimdi eğer evrenin dışında onu sınırlandıran bir şey varsa, bu, evren sınırlı değil demektir; çünkü bu durumda evrenin dışında bir şey vardır. Eğer böyle bir şey yoksa, o zaman yine evren sınırlı değildir, çünkü evreni hiçbir şey sınırlandırmamaktadır.

Evrenin sınırı olarak kabul ettiğimiz noktadan ileriye doğru bir mızrak fırlattığımızı düşünelim. Bu mızrak ya bir şeye çarpıp duracaktır veya sınır dediğimiz şeyin ötesine geçecektir. Eğer geçerse demek ki bu sınırın bir ötesi vardır. Eğer geçmezse, bu yine sınır dediğimiz şeyin ötesinde mızrağın daha ileri gitmesine engel olan bir şeyin olduğu anlamına gelecektir ki, bu durumda da evrenin sonundan, sınırından söz etmek anlamsız olacaktır.

Nihayet eğer evren sonlu olsaydı, sonsuz bir zamandan bu yana aşağıya doğru düşen atomların dibe çökmüş olması ve gök kubbenin altında hiçbir şeyin olmaması gerekirdi (ŞDÜ, 1, 957-987).

VE İÇİNDE BULUNDURDUĞU ATOMLARIN SAYISI SONSUZDUR

Epikuros'a göre evrenin bir sınırı olmaması demek, aynı zamanda içinde bulundurduğu atomların sayısının sonsuz olması demektir. Epikuros böylece hem uzayın sınırsız, hem de içinde bulundurduğu atomların miktarının sonsuz olduğunu ileri sürer ve bu tezini şu akıl yürütmeyle kanıtlamaya çalışır: Eğer atomların miktarı sonlu, buna karşılık uzay sınırsız olsaydı cisimler hiçbir yerde kalamayacak, dayanacakları veya çarpıp geri dönecekleri bir şey olmadan sonsuz uzayda dağılıp gideceklerdi. Bunun yanısıra herhangi bir bölgedeki atomların "yoğunluğu" da sıfır olmak zorunda kalırdı. Bunun tersine eğer uzay sınırlı, atomların miktarı sonsuz olsaydı, bu kez de sonsuz cisimlerin

içinde bulunacakları bir yer veya sonsuz sayıdaki atomların içinde hareket edebilecekleri bir ortam olmazdı (HM, 42).

ANCAK ATOMLAR BİÇİM BAKIMINDAN SONSUZ DEĞİLDİR

İlkçağ Felsefe Tarihi'nde Leukippos-Demokritos'un atomcu kuramına ayırdığımız bölümünde, bu eski atomcuların atomların sayı bakımından olduğu gibi biçimleri bakımından da sonsuz oldukları görüşünü savunur gibi göründüklerine işaret etmiştik.* Ancak Epikuros bu görüşü paylaşmamaktadır: Atomlar biçim bakımından zihin tarafından kavranılamaz ölçüde büyük bir çeşitliliğe sahip olmakla birlikte bu *biçimlerin sayısı sonsuz değildir*. Epikuros şöyle düşünmektedir:

> Eğer atomlar sayısal olarak sınırlı olsalardı, evrende bu kadar çok çeşitli varlıklar olmazdı. Öte yandan onların bu kadar çok çeşitli varlıkları meydana getirmeleri için biçim bakımından sonsuz bir çeşitliliğe sahip olmalarına da ihtiyaç yoktur (HM, 42-43).

Epikuros biçim bakımından sonsuz olmayan, buna karşılık son derece büyük bir çeşitliliğe sahip olmanın yanısıra, bir aynı biçime sahip olan atomların, örneğin yuvarlak veya çubuk şeklinde olan atomların; sayısının mutlak olarak sonsuz olmasında herhangi bir sakınca görmemektedir. Bunun mantıksal ve doğal sonucu, evrendeki varlıkların son derecede büyük bir çeşitlilik göstermeleri, bununla birlikte bunun sonsuz bir çeşitlilik olmaması olacaktır.

Yine Leukippos-Demokritos'un atomculuğuna ayırdığımız bölümde bu iki düşünürün atomların biçim (shape, form) ve büyüklüklerinden (size, magnitude) başka herhangi bir iç veya kendilerinden ayrılamaz özelliklerinin olmadığı görüşünde olduklarını söylemiştik.** Ancak bu durumda Aristoteles Leukippos-Demokritos'u onların atomların ilk, asli hareketlerini nasıl açıkladıklarını sormaktaydı. Çünkü atomların vurma ve çarpma sonucu biraraya gelmelerinden or-

---

(*) Bkz. *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1, s.318.

(*) Bkz. *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1, s.320 vd.

taya çıkan 'sonraki' hareketlerini açıklamak mümkündü; ama onların kozmik sürecin başlangıcından veya kozmosun meydana gelmesinden 'önceki' hareketleri nasıl açıklanabilirdi?

Leukippos-Demokritos'un bu konuda bir açıklama vermek yerine atomların başlangıç durumunda kendiliklerinden doğal bir harekete sahip olduklarını düşünüyor gibi göründüğüne değinmiştik. Başka bir deyişle bu atomcular, atomların hareketi için boşluğun zorunlu olduğunu kabul etmişlerdi, ama ilk hareketin kaynağı veya nedeni hakkında özel bir açıklamada bulunmayı gerekli görmemişlerdi.

Ayrıca Demokritos yine daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi, atomların herhangi bir *belli hareket yönüne* sahip olduklarını da düşünmemekteydi. Ona göre atomlar, güneş ışığında toz zerrelerinin hareketlerinde görüldüğü gibi, boşlukta her yönde hareket etmekte ve bu hareketleri sonucunda da birbirleriyle çarpışarak cisimleri meydana getirmekteydiler.

ATOMLARIN AĞIRLIĞI VARDIR VE BU AĞIRLIKTAN DOLAYI YUKARDAN AŞAĞIYA DÜŞERLER

Epikuros'un bu her iki noktada da eski atomculardan ayrıldığını görmekteyiz. O, atomların başlangıçtaki aslî hareketlerini açıklamak için atomlara biçim ve büyüklüklerinin yanında bir ağırlık yüklediği gibi, onların sahip oldukları bu ağırlık özelliklerinden ötürü boşlukta, başlangıcı olmayan bir zamandan beri her yönde değil, *yukardan aşağıya* doğru harekette bulunduklarını yani kısaca düştüklerini ileri sürmektedir. Onlar bu düşme hareketi sonucunda birbirleriyle buluşmakta, bundan ikinci tür hareketler yani çarpma ve vurma etkisiyle ortaya çıkan hareketler meydana gelmekte, bunları birbirleriyle farklı şekillerde birleşen atomların etrafımızda gördüğümüz cisimleri meydana getirmeleri olayı izlemektedir.

SONSUZ EVRENDE YUKARI VE AŞAĞI OLABİLİR Mİ?

Ancak bu varsayım bir sorun taşımaktadır. Aristoteles'in atomculara yönelttiği bir eleştiri, onların atomların hareketinin kaynağını açıkla-

mak için bir zahmete girmemeleri, atomların sözünü ettiğimiz temel, aslî hareketlerini kendiliğinden bir şey olarak görmeleri idiyse bir başka eleştirisi onların sonsuz evrende nasıl olup da, bir yukarı veya aşağıyı veya bir üst veya altı kabul ettikleriydi. Çünkü Aristoteles sonlu bir evrende –ki bildiğimiz gibi kendisi evrenin sonlu olduğunu kabul etmektedir– bir çevre ve merkezin olduğunu ve ağır cisimlerin (örneğin toprak ve suyun) ağırlıklarından ötürü çevreden merkeze veya hafif cisimlerin (örneğin hava ve ateşin) hafifliklerinden ötürü merkezden çevreye doğru *doğal* bir hareket yaptıklarını düşünmenin mantıklı olacağını kabul etmekteydi. Ama atomcuların sonsuz veya sınırsız olduğunu kabul ettikleri bir evrende, onun bir yukarısı veya aşağısı olamayacağına göre, atomların ağırlıklarından ötürü yukardan aşağıya veya çevreden merkeze doğru hareket ettiklerini söylemek kabul edilmesi zor bir şeyi ileri sürmek olacaktı. Öte yandan Demokritos'un atomların birbirleriyle çarpışmalarından önce gelen yukarda sözünü ettiğimiz ilk, asli hareketleri hakkında bir açıklama yapmamasının, boşluk içindeki hareketlerinin yönüyle ilgili olarak onların her yöne doğru bir hareket içinde olacaklarını düşünmesinin temelinde de, muhtemelen boşluğun sonsuz olduğu, sonsuz bir boşlukta ise yukarı veya aşağı veya merkez veya çevre diye bir şeyden söz edilmesinin saçma olacağı yönündeki benzeri bir düşünce bulunmaktaydı.

Aristoteles'in bu itirazını göz önüne alır gibi görünen Epikuros, sonsuz bir evrende "gerçek anlamda" bir yukarı veya aşağıdan söz edilmesinin doğru olmadığını kabul etmekle birlikte, atomların 'ağırlıklarından ötürü' doğal bir hareket yönüne sahip olduklarını, bunun da "aşağıya doğru" bir hareket olduğunu kabul etmekte hiçbir sakınca bulunmadığını ileri sürmektedir. Epikuros'a göre, bulunduğumuz noktada ayaklarımızdan başımıza doğru giden bir doğruyu sonsuza kadar uzatarak, bu uzattığımız yönü "yukarı", başımızdan ayaklarımıza doğru giden doğruyu yine sonsuza kadar uzatarak bu yönü "aşağı" diye adlandırabiliriz. Böylelikle atomların başlangıçta bu "yukarı" dediğimiz yönden "aşağı" dediğimiz yöne doğru hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Başka deyişle Epikuros'a göre, 'aşağı' ve 'yukarı'yı son-

suz bir evrende gerçekten düşünülemez olan bir 'mutlak aşağı' veya 'mutlak yukarı'ya göre tanımlanmak zorunda değiliz. Tersine onları bizim içinde bulunduğumuz bir yere, noktaya göre tanımlamamız mümkündür. Kaldı ki, dünyamızda bir ağırlığı olan cisimlerin bu yönde hareket ettiklerini duyusal gözlemle de bilmekteyiz. Her ne kadar mutlak anlamda evrenin bir altı veya üstünden, bir aşağı ve yukarısından söz etmek doğru değilse de, onların doğal olarak bu söylediğimiz anlamda yukardan aşağıya doğru ezeli bir hareketle hareket ettiklerini söylememizde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır (HM, 60).

SONSUZ HIZLI BİR HAREKET OLABİLİR Mİ?

Ne var ki, atomların ilk hareketiyle ilgili sorunlar bununla bitmemektedir. Aristoteles'in fiziğinin ta Galile'ye kadar yaklaşık iki bin yıl boyunca kabul edilecek önemli bir başka tezi; boşlukta hareket eden, dolayısıyla hiçbir dirençle karşılaşmayan atomların, büyüklükleri veya kütleleri ne olursa olsun, eşit hızla hareket etmek zorunda olacakları tezidir. Çünkü Aristoteles cisimlerin hareketiyle ilgili genel formülünde, bir cismin hızının ona uygulanan kuvvetle doğru, içinde hareket ettiği ortamın teşkil ettiği dirençle ters orantılı olduğunu ileri sürer. Daha basit bir ifadeyle Aristoteles'e göre hız = kuvvet/dirençtir (v = f/r). Bu formüle veya görüşe göre, direncin sıfır olduğu bir ortamda yani boşlukta bütün cisimlerin, tabii bu arada atomların, ağırlıkları ne olursa olsun, eşit yani sonsuz denebilecek bir hızla hareket etmeleri gerekmektedir. Zaten Aristoteles'in, boşluğun varlığının fiziksel olarak imkânsız olduğu yolundaki düşüncesinin gerisinde yatan gerekçelerinden biri de, harekete ilişkin bu görüşüdür. Aristoteles bu konuda kısaca şöyle düşünür: Eğer boşluğu kabul edersek, onda büyük veya küçük, her türlü cismin hareketinin hızının sonsuz olacağını kabullenmek zorundayız. Ama sonsuz hareket imkânsızdır. O halde boşluk yoktur.

Epikuros, Aristoteles'in hareketle ilgili bu genel formülünü kabul etmekle birlikte, bundan Aristoteles'in çıkardığı boşluğun imkânsız olduğu sonucunu çıkarmaz. Ona göre atomlar, boşlukta direnç gösteren bir ortam içinde hareket eden cisimlerin gerçekleştirdikleri herhan-

gi bir hareketten çok daha hızlı, 'düşünce kadar hızlı' hareket ederler, ama bu sonsuz hızlı bir hareket olmak zorunda değildir. Çünkü ya atomun içinde hareket ettiği mesafe belli bir mesafedir ve bu mesafeyi kat etmek için gerekli olan zaman düşünülemeyecek kadar kısadır veya mesafe tasavvur edilemeyecek kadar uzun bir mesafedir, ama bu durumda da zaman gözlemlenebilecek kadar uzun bir zamandır (HM, 46-48).

İkinci olarak, Epikuros'a göre, atomlar şüphesiz ağırlıkları ne olursa olsun eşit hızla hareket ederler ama, bundan Aristoteles'in sözünü ettiği imkânsızlık çıkmaz; çünkü cisimler kendilerini meydana getiren atomlarla aynı hızla hareket etmek zorunda değildirler. Bunun nedeni atomların kendi içlerinde karmaşık hareket kalıplarına (patterns) sahip olmalarıdır. Atomlar algılanamayacak kadar kısa bir zaman süresi içinde farklı yönlerde eşit bir yüksek hızla hareket edeceklerdir, ama gözlemlenebilecek en kısa bir zaman süresi içinde dahi onların genel hareket eğilimleri sadece tek bir yönde olacaktır. Bu eğilim, hızı değişmesi mümkün olan bileşik cismin karmaşık hareketini meydana getirecektir. Böylece bazı cisimlerin diğerlerinden daha hızlı hareket etmeleri imkânı ortaya çıkacaktır (HM, 61-62).

DOĞRU BOYUNCA HAREKETTEN SAPMA (KLINAMEN) ÖĞRETİSİ

Bununla birlikte bütün bunlar yukarda ortaya konulan ana sorunun kendisinde bir değişiklik yapmamaktadır: Epikuros netice olarak boşlukta büyük veya ağır atomların, küçük veya hafif atomlardan daha hızlı hareket etmediklerini kabul etmektedir. Ona göre, ne ağırlıklarından ötürü aşağıya doğru hareketleri, ne çarpma ve vurmalardan ötürü yukarı veya yana doğru hareketlerinde büyüklükleri veya küçüklüklerinin atomların hızları üzerinde bir etkisi yoktur.

Bu durumda herhangi bir engelle karşılaşmadıkları takdirde ister sonsuz, ister kendisinin dediği gibi 'düşünce kadar hızlı' hareket etsinler, evrenin meydana gelmesinden önce gelen ilk ve aslî harekette, atomların yukardan aşağıya doğru düşüşlerinde karşılaşmamaları ve bunun sonucu olarak da herhangi bir vurma veya çarpma olayının

meydana gelmemiş olması gerekmez miydi? Ancak bu durumda evren nasıl meydana gelmiştir?

Epikuros'un elimizde bulunan yazılarında, bu arada *Herodotos'a Mektup*'ta bu konuda herhangi bir açıklama yoktur. Ancak Lucretius'un eserinde bununla ilgili açık bir çözüm önerisi bulunmaktadır. Bu öneri, belirlenmesi imkânsız olan bir tarihte atomların, en azından bir aynı doğru üzerinde düşen atomlar grubunun doğru boyunca yapmış oldukları hareketlerinden sapmaya başlamış oldukları görüşüne dayanmaktadır. Cicero'nun ilk kez bizzat Epikuros'un kendisi tarafından ortaya atıldığını ileri sürdüğü (İKÜ, 1, 19) bu sapma öğretisini Lucretius şu sözlerle açıklığa kavuşturmaktadır:

> "Cisimler kendi ağırlıklarıyla boşlukta hareket ettiklerinde belirsiz zaman ve yerlerde birazcık yönlerinden saparlar... Eğer bu sapma eğilimine sahip olmasalardı, boşluğun derinliklerinde, her şey yağmur damlaları gibi aşağıya doğru düşer ve asli cisimler [atomlar] arasında çarpışmalar ve baskılar meydana gelmezdi. Bunun sonucu ise doğanın hiçbir şey meydana getirmemesi olurdu. Öte yandan ağır cisimlerin boşlukta doğrusal bir yönde daha hızlı hareket etmeleri sonucu hafif cisimlere çarpmalarının ve böylece yaratıcı hareketleri meydana getirebilecek baskılara yol açmalarının mümkün olduğunu varsayan biri doğru düşünmemektedir... Ağır cisimlerin hafif cisimlere yukardan çarpması ve böylece doğanın kendileriyle işini yaptığı hareketler çokluğuna yol açan baskıları meydana getirmesi mümkün değildir. O halde cisimlerin kendilerinin bu hareketlerinden birazcık, asgari ölçüde sapmaları zorunludur" (ŞDÜ, 2, 217-50).

Lucretius bununla kalmamakta, insanlar ve hayvanlarda varlığı gözlemlenen iradi hareketlerin kaynağını da, atomların sahip oldukları bu, herhangi bir şekilde hesaplamaya gelmeyen "sapma"da bulmaktadır. Bu sapma, Lucretius'un şiirsel diliyle, "insan ruhunun kaderin ağlarını koparmasını, neden-eser zincirinin sonsuz döngüsünü kırmasını ve evrende olmayan yeni bir hareket veya davranış türünü meydana getirmesi"ni mümkün kılan sapmadır (ŞDÜ, 2, 250-70).

Lucretius'un bu 'sapma' öğretisi, en azından bazı atomlarla ilgili olarak diğer atomlar için söz konusu olmayan bir farklı özelliği kabul ettiği, böylece en küçük bir ölçüde de olsa evrenin içine belirsiz bir unsuru soktuğu için haklı olarak eleştirilmiş hatta alay konusu edilmiştir. Öte yandan onun mekanist fizik kuramı bakımından taşıdığı bu tutarsızlık dışında, insan özgürlüğünün temeline yerleştirilmesi açısından daha ciddi ahlâkî kusuruna da işaret edilmiştir. Bu görüşte ahlâkî irade ve seçme özgürlüğünün, aslında hiç de sağlam ve kabul edilebilir bir temele sahip olmadığı noktasına dikkat çekilmiştir. Çünkü bu görüşte insanların ahlâkî eylemlerinin kaynağına yerleştirilen şey, sadece bir kapris, ruh atomlarının şu veya bu yönde bir hareketi benimsemelerinde gösterdikleri bilinçsiz bir seçim olmaktadır.

Bu eleştiriyi yapan insanlar içinde yer alan Lange, atomcu materyalizme, bu arada Epikuros ve Lucretius'a karşı duyduğu bütün sempatisine rağmen, ruhun atomlarının şu veya bu hareket lehine karar verip seçimlerini yapmalarında, böylece iradenin yönünü ve sonucunu belirlemelerinde gösterdikleri bu bilinçsiz kaprisi, özgür iradenin ciddi bir savunması olmak şöyle dursun, olsa olsa özgür iradeye karşı bir taşlama, bir yergi olarak alınmasının mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü, ona göre bu öğreti, ahlâkî özgürlük alanında bir insanın eylemleriyle karakteri arasındaki her türlü sağlam bağlantıyı ortadan kaldırmaktadır (*Materyalizmin Tarihi*, 1, 134).

EVRENDE MEYDANA GELEN DÜNYALARIN SAYISI SONSUZDUR

Epikuros fiziğinin geri kalan diğer önemli tezlerine gelince, onlarla ilgili olarak karşımıza şunlar çıkmaktadır: Atomlar ezelden beri var olduklarına, sürekli olarak hareket içinde bulunduklarına, sonsuz sayıda olduklarına, öte yandan boşluk veya uzayın kendisi sonsuz olduğuna ve atomların çarpışması olayı sonsuz bir zamandan beri cereyan ettiğine göre, *evrende meydana gelen dünyaların sayısı sonsuz olmalıdır*. O halde sonsuz bir tarihten bu yana bazıları içinde bulunduğumuz dünyaya benzeyen bazıları ona benzemeyen sonsuz sayıda dünyalar var olmuş olmalıdır:

> "Demek ki başka yörelerde de bizimki gibi, başka hayvan türleri, başka insan soyları vardır" (ŞDÜ, 2, 1072-75).

Kendilerinden bir dünyanın meydana gelebileceği atomların tümüyle bu dünya veya sonlu sayıda dünyalar için kullanılıp tüketilmesi söz konusu olamayacağına göre, hem içinde bulunduğumuz anda eşzamanlı olarak sonsuz dünyalar vardır, hem de geçmişte sonsuz dünyalar meydana gelmiş ve ortadan kalkmış olmalıdır. Öte yandan gelecekte de bizimkine benzer olacak veya olmayacak sonsuz dünyalar var olacaktır (HM, 45). Bu, Epikuros tarafından açık bir şekilde ifade edilmemiş veya dile getirilmemiş olmakla birlikte *düşünülebilecek bütün mümkün dünyaların zamanın herhangi bir anında ve evrenin herhangi bir yerinde mutlaka gerçekleşmiş veya gerçekleşecek olduğu* anlamına gelmektedir.

Bu arada Lucretius'a göre, üzerinde yaşadığımız dünyanın, kendi dünyamızın, gençliğini çoktan geride bırakıp yaşlandığını, hatta sonuna doğru yaklaştığını belirtelim: Yaşlı rençber içini çekerek başını sallamakta, bunca zahmetinin boşa gittiğini, toprağın eski verimini kaybettiğini düşünmektedir. Yeryüzünde her şey usulca çürümekte ve zamanla yıpranıp sonuna yaklaşmaktadır (ŞDÜ, 2, 1147-57).

ATOMLAR, ALGILANAMAYACAK KADAR KÜÇÜKTÜRLER

Atomların biçimleri ve ağırlıkları yanında üçüncü ana özelliklerinin bir büyüklüğe (magnitude) sahip olmaları olduğunu biliyoruz. Demokritos, atomların ana özelliklerini bölünmezlik olarak kabul etmiş, ancak bunun sonsuz veya algılanamayacak kadar küçük olmaları anlamına gelmediğini ileri sürmüştü. Nitekim ona göre dünya büyüklüğünde bir atomun olmasında herhangi bir imkânsızlık yoktu.

Ancak Epikuros bu noktada da Demokritos'tan ayrılmaktadır. Ona göre, bu onların her büyüklükte, örneğin gözle görülebilir bir büyüklükte olmaları anlamına gelmediği gibi –"eğer öyle olsalardı, onları görürdük"– eşit büyüklükte oldukları anlamına da gelmez:

> "Ama onların *her* veya *herhangi bir* büyüklükte olduklarını düşünmemeliyiz ki, görünür olgulara ters düşmekten kaçınabilelim. Tersine atomlarda ***büyüklük farklılıkları olduğunu*** kabul etmeliyiz. Çünkü bu son noktanın kabul edilmesiyle duygu ve duyularla ilgili olaylar daha kolay açıklanacaktır. Buna karşılık onların herhangi bir büyüklükte olduklarını kabul etmemizin şeylerdeki nitelik farklılıklarını açıklamakta bize bir yararı olmayacaktır. Ayrıca bunu kabul etmediğimiz takdirde bazı atomların bizim tarafımızdan görülebilir bir büyüklüğe erişmiş olduklarını kabul etmemiz gerekir. Bu ise gerçekte kendisiyle karşılaştığımız bir olgu olmadığı gibi bir atomun nasıl olup da görülebilir olacağını düşünmek imkânsızdır" (HM, 55-56).

ATOMLAR FİZİKSEL OLARAK BÖLÜNEMEZLER, AMA AKILSAL BAKIMINDAN BÖLÜNEBİLİRLER

Atomlar bölünemez şeyler olmakla birlikte, Epikuros'a göre, hiçbir bakımdan bölünemez değildirler. Onlar sadece *fiziksel bakımdan* bölünemez şeylerdir. Buna karşılık bir büyüklükleri olduğu için *akılsal bakımdan* veya *teorik olarak* bölünebilirler ve bu bakımdan onların kendilerinden daha küçük bazı parçacıklardan meydana geldiklerini düşünmekte herhangi bir sakınca yoktur. Bununla birlikte, Epikuros'a göre, bu parçaların veya parçacıkların sayısı, sonsuz olamaz:

> "Bu noktalara ek olarak sonlu bir cisimde ne kadar küçük olurlarsa olsunlar *sınırsız sayıda parçacıklar* olabileceğini düşünmemeliyiz. Dolayısıyla her şeyi gereğinden fazla zayıflatmamak ve bileşik nesnelerle ilgili kavrayışımızda, var olan şeyleri yani atomları, var olmayan şeylere indirgeyerek ortadan kaldırmaya mecbur olmamak için gitgide daha küçük parçalara ayrılma yönünde *sonsuza giden* bir alt bölünmeyi reddetmekle kalmamalıyız, aynı zamanda sonlu cisimler içinde de gitgide küçülerek sonsuza kadar giden bir süreci (progression) kabul etmemeliyiz" (HM, 56).

Epikuros'un bu sözleriyle bir başka önemli noktada daha Leukippos-Demokritosçu atom anlayışından ayrıldığını görmekteyiz. Çünkü Leukippos-Demokritos'un atomları sadece *fiziksel olarak* bö-

lünemez şeyler değildirler; parçaları olmadığı için aynı zamanda *teorik olarak* da bölünemez şeylerdir. Oysa Epikuros'un atomları, *fiziksel olarak* kendilerinden daha küçük cisimlere bölünemez şeyler olarak almakla birlikte, en küçük büyüklük birimleri olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ona göre, atomların kendilerinin de *düşünülmesi mümkün olan* bazı daha küçük parçaçıklardan, deyim yerindeyse atom-altı parçacıklardan meydana geldiğini düşünmekte bir sakınca yoktur. Ancak bu bölünmenin de bir yerde mutlaka kesilmesi gerekir. Aksi takdirde 'var olan şeyleri var olmayan şeylere indirgeyerek ortadan kaldırmak' tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.

Epikuros öncesi dönemde, cisimlerin sonsuza kadar bölünebilirliğini ileri süren Zenon olmuştur. Zenon daha önce gördüğümüz nedenlerle, çokluğun varlığını kabul eden insanlara, bu arada atomculara şu soruyu sormaktaydı: Varlığın en küçük birimleri olarak kabul edilen bu parçacıklar, her ne iseler bir büyüklüğü olan şeyler olmak zorundadırlar. Eğer öyle iseler niçin daha küçük parçalara bölünememekte ve bu bölünme neden sonsuza kadar devam etmemektedir?

Demokritos, Zenon'un bu görüşüne basit olarak şu cevabı vermekle yetinmekteydi: Eşyanın atomlardan daha küçük parçalara bölünememesinin nedeni son derece basittir: Çünkü onlar *fiziksel olarak* bölünemez şeylerdir. Evet, atomlar bir büyüklüğü olan şeylerdir, ama bir büyüklükleri olmakla birlikte, parçaları olmadığı için fiziksel olarak bölünemez varlıklardır.

Epikuros'un ise öğretisiyle Demokritos'un bu görüşünü biraz daha inceltmek ihtiyacını duyduğunu görmekteyiz. Epikuros da, Demokritos gibi atomların fiziksel olarak bölünemez şeyler olduklarını kabul etmektedir. Ancak Zenon'un bir büyüklüğü olan şeylerin neden bölünemedikleri sorusunu göz önüne almakta ve bu soruya daha açıklayıcı daha doyurucu bir cevap vermek istemektedir. O, Demokritos'tan farklı olarak bir büyüklüğü olan atomların fiziksel olarak bölünememekle birlikte, *düşünce bakımından, teorik olarak* bölünebileceğini kabul etmektedir; ancak bundan Zenon gibi onun sonsuza kadar bölünmesinin mümkün olması gerektiği sonucuna geçmemektedir.

Çünkü bu sonucu kabul etmek, bizi 'var olan şeyleri var olmayan şeylere indirgeyerek ortadan kaldırma' tehlikesine götürür. Böylece Epikuros şu sonuca varmaktadır: Atomların, bir büyüklükleri olduğundan, *teorik olarak* kendilerinden daha küçük parçacıklardan meydana geldiğini kabul edebiliriz; eğer istiyorsak Zenon'a bu yönde bir ödün verebiliriz, ama bu ödünü daha ileri götürüp onların sonsuza kadar bölünebilirliklerini kabul edemeyiz. Çünkü bu durumda 'varlıkları var olmayan şeylerden meydana getirmek' gibi saçma bir şeyi kabul etmek zorunda kalırız.

Epikuros sınırlı bir büyüklükte sınırsız sayıda parçacıklar olmadığı görüşünü kanıtlamak için şunları söylemektedir:

> "Çünkü herhangi bir şeyde, ne kadar küçük olursa olsunlar, sonsuz sayıda parçacıkların olduğunu söylediğimiz takdirde, bu şeyin nasıl olup da sınırlı veya sonlu bir büyüklüğe sahip olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Çünkü bizim bu sonsuz sayıda parçacıklarımız belli bir büyüklükte olmak zorundadırlar ve hangi büyüklükte olursa olsunlar onların meydana getirecekleri bileşik varlığın sonsuz olması gerekir. Sonra sonlu bir cismin, gözlemlenebilir olmamakla birlikte belirgin bir kenarı olduğuna göre bu nesneden bir sonra gelen nesnenin de aynı özelliğe sahip olduğunu ve bu şekilde sırayla birinden öbürüne doğru ilerleyerek *düşünce bakımından* sonsuza kadar gitmenin mümkün olduğunu düşünmek zorunludur" (HM 57).

Böylece Epikuros sadece cisimlerin sonsuza kadar bölünmesinin imkânsız olduğunu söylemekle kalmamakta, daha önce gördüğümüz sonlu bir cisim içinde 'gitgide küçülerek sonsuza kadar giden bir süreci veya ilerlemeyi de kabul etmemektedir.

Onun bu görüşünün arkasında da, yine Zenon'un hareketin imkânsızlığına ilişkin görüşünü reddetme isteğinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, Zenon hareketin varlığını reddetmek için maddenin sonsuza kadar bölünebilirliği kavramına başvurmaktaydı. Onun bu konudaki argümanlarının özü şuydu: Her büyüklük, dolayısıyla mesafe sonsuza kadar bölünmek zorundadır. Bu

durumda, hareket eden bir cismin bu hareketinde sonsuz aşamalardan veya noktalardan geçmesi gerekir. Çünkü bir mesafeyi kat eden bir varlığın önce bu mesafenin yarısını, daha sonra geri kalan mesafenin yarısını, daha sonra yine geri kalan mesafenin yarısını vb. geçmesi gerekir ki, bu böylece sonsuza kadar devam eder. O halde gitgide küçülecek bu mesafenin hiçbir zaman sıfıra gitmesi mümkün olmayacağına göre hareket mümkün değildir.

Epikuros'un buna karşı söylediği şey ise bir öncekiyle aynı yöndedir: Epikuros'a göre sonlu bir mesafe, sonsuz sayıda daha küçük mesafelerden meydana gelmez. Dolayısıyla hareket eden bir cismin, bu hareketinde sonsuz sayıdaki küçük mesafeleri veya noktaları kat etmesi gerekmez. Sonlu bir büyüklükte bu büyüklüğü meydana getiren daha küçük bir sonsuz büyüklükler dizisi kat edilmez. Dolayısıyla hareket mümkündür.

Lucretius Epikuros'un bu görüşlerine herhangi bir katkıda bulunmaz, yalnızca onu her zaman yaptığı gibi kendine has olan bazı sözlerle destekler: Bunlardan biri şudur:

> "Şeylerin büyüklükleri ile ilgili olarak bir en küçük kabul etmezsek en küçük cisimlerin [atomların] de sonsuz parçaları olması gerekir; bu durumda bir yarının yarısının da her zaman yarısı olacak ve bu bölünmeyi hiçbir şey durdurmayacaktır. Bu durumda evrenle en küçük şey arasında ne fark olacaktır? Hiçbir şey. Çünkü evren ne kadar sonsuz olursa olsun, en küçük şeyler de aynı ölçüde sonsuz parçalardan meydana gelecektir... Böylece parçaları olmayan, en küçük büyüklükteki şeylerin [atom-altı parçacıkların] varlığını kabul etmek zorunludur" (ŞDÜ, 1, 610-20).

İKİNCİ DERECEDEN NİTELİKLERİN YAPISI

Epikuros'un renk, tat, koku gibi ikinci dereceden niteliklerin yapısı konusundaki görüşlerinde de, Leukippos-Demokritos'tan önemli ölçüde ayrıldığını görmekteyiz.

Daha önce geniş olarak gördüğümüz üzere Demokritos "*Tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk, bütün bunlar ancak birer sanı olarak vardır.*

Var olan ise ancak atomlar ve boşluktur" (DK, B 125) diyerek, nesnelerin bu tür ikincil niteliklerinin atomlarda nesnel yani gerçek anlamda var olmadıklarını ileri sürmekte, onları basit olarak öznel duygularımız veya fikirlerimiz, cisimlerin duyu organlarımız üzerine yaptıkları etkinin sonucu olarak bizde meydana gelen izlenimler olarak tanımlamaktaydı. Başka bir deyişle bunlar Demokritos'ta algılayan özneden ve onun özel bedensel-fizyolojik yapısından ileri gelen öznel fikirler, sanılar, varsayımlar veya adlardan başka şeyler değildi.

Öte yandan bu görüş aynı zamanda ciddi bir şüphecilik içeriyordu. Gerçi Demokritos, duyuların doğru yorumlandıkları takdirde bize doğruyu verecek güvenilir kaynaklar olduklarını söylemekte ve aldatıcı olduklarını ileri sürerek kendilerini küçümseyen akla karşı duyulara "Zavallı akıl, beni çürütmek için dayandığın kanıtları yine benden alıyorsun" dedirtmekteydi. Bununla birlikte renk, ses, koku, sıcaklık soğukluk, tatlılık acılık gibi duyumların herhangi bir nesnel varlığa tekabül etmediklerini; sadece öznenin öznel fikirleri olduklarını kabul etmek, zorunlu olarak bizi bazı şüpheci sonuçlara götürmek durumundaydı. Çünkü burada duyuların sağlıklı veya hasta, normal veya bozuk olmalarından kaynaklanan algıyla ilgili problemlerden çok daha ciddi bir epistemolojik engelle karşı karşıya bulunmaktaydık: Sarılık hastalığına yakalanmış bir insanın beyaz bir cismi sarı görmesi veya tatma duygusunu olumsuz bir şekilde etkileyen bir hastalık sonucu bu duyusu bozulmuş bir insanın örneğin tatlı balı acı olarak duyumlaması, üstesinden gelinebilir güçlüklerdi. Bir duyumcunun veya deneycinin, buna karşı doğru olanın sağlıklı, normal bir insanın duyumları olduğunu veya bu tür insanın algılarının normal, sağlıklı algılar olarak güvenilebilir olduğunu ileri sürmesi mümkün ve akla yakındı. Ama Demokritos gibi normal, sağlıklı insan türü olarak sahip olduğumuz duyumlarımızın, en azından ikinci dereceden niteliklerle ilgili olarak nesnel bir doğruluğa sahip olmadıklarını; çünkü eşyanın bizzat kendisinde var olan nesnel gerçeklere işaret etmediklerini söylemek eşyanın doğru bilgisi veya bilgimizin değeri hakkında bizi köktenci bir şüpheciliğe götürme tehlikesini içermekteydi. Nitekim ilerde Epikuros'la ay-

nı dönemde yaşayan ve Septik okulun kurucusu olan Piron'un Demokritoscu bir filozofun öğrencisi olduğunu ve atomculukta mevcut olan bu şüpheciliği radikal sonuçlarına götürdüğünü göreceğiz.

Bir duyumcu olan ve elimizde duyumlarımızdan başka güvenilir bir bilgi aracımız olmadığını ileri süren Epikuros ise, muhtemelen bu ciddi problemin farkında olarak, ikinci dereceden nitelikler konusunda da Demokritos'tan farklı bir görüş ortaya atmaktadır: O tatlılık, acılık, siyahlık, beyazlık gibi niteliklerin biçim, büyüklük veya ağırlıkla aynı anlamda olmak üzere atomların bir niteliği olmadığını veya atom düzeyinde var olmadığını kabul etmekle birlikte onların *tümüyle bizim öznel yapımıza bağlı öznel şeyler olduğu* görüşünü de benimsememektedir. Epikuros'a göre bu tür ikincil nitelikler, atomların değil ama *atom bileşimlerinin*, o halde son tahlilde yine *nesnelerin* kendilerinin nitelikleri veya ürünleri olarak görülmelidirler. Onlar cisimleri meydana getiren atomlar arasındaki ilişkilerin sonucu veya ürünü olarak ortaya çıkar ve bu konumları ile bizde belli türde duyumlar meydana getirme kabiliyetine sahiptirler.

O halde Epikuros için, duyumlarımız üzerinde bu belli türde duyumlar meydana getirme kabiliyetinin kendisi, tümüyle öznel bir şey olmayıp nesnenin, ama mikroskopik atomun değil de makroskopik cismin gerçek, nesnel bir özelliğidir. Bu aynı şey hasta olmak, ölü olmak, köle olmak gibi benzeri durum veya özellikler için de geçerlidir. Bunlar hayali değil gerçek özelliklerdir, ama öte yandan bireysel atomların değil onların birleşmeleri olan atom gruplarının, örneğin bedenin, insanların özellikleridir. Epikuros'un bunlarla ilgili şunları söylediğini görmekteyiz:

> "Bundan başka biçimler ve *renkler*, büyüklükler ve ağırlıklar, kısaca cisim hakkında tasdik edilen *bütün nitelikler*, ya bütün cisimlerin veya gözle görünen cisimlerin sürekli (permanent) özellikleri olarak, bu özelliklere ilişkin duyular tarafından bilinebilirler. Şunu söylüyorum: bunların bağımsız olarak kendi başlarına var olduklarını düşünmemeliyiz (çünkü bu düşünülemez), ama *onların var-olmayan şeyler olduklarını da düşünmemeliyiz.* Öte yandan onlar cisimle bir-

> likte bulunan cisim-dışı (incorporeal) şeyler olmadıkları gibi cismin parçaları olarak da düşünülmemelidirler.. Tekrar ediyorum: Bütün bu nitelikler yalnızca cisme sürekli doğasını verirler. Onların hepsinin kendilerine özgü algılanma ve ayırdedilme tarzları vardır. Ancak onlar her zaman içinde bulundukları ve kendisinden hiçbir zaman ayrı olmadıkları bütün cisimle birlikte vardırlar... İlinekler kendisine ait oldukları ve bir bütün olarak cisim adını verdiğimiz bütünsel şeyin doğasına sahip olmadıkları gibi cismin kendileri olmaksızın düşünülmesinin mümkün olmadığı kalıcı özelliklerin doğasına sahip değillerdir.. Öte yandan onların bağımsız bir varlığa sahip olduklarını da düşünmemeliyiz (böyle bir şey gerek ilinekler için gerekse devamlı özellikler dediğimiz şeyler için imkânsızdır)... Ama onlar duyumun kendisinin bireysel olarak ne şekilde olduklarını veya ne olduklarını söylüyorsa öyledirler" (DL, X 68-71).

Kendi sözlerinden yaptığımız bu uzun alıntıda görüldüğü gibi Epikuros, cismin kendisi ve kendileri olmaksızın düşünülmesinin mümkün olmadığını ileri sürdüğü kalıcı özellikleri yani birincil nitelikleri, öznitelikleri (attributs) ile renkler gibi ikincil nitelikleri, ilinekleri (accidents) arasında bir ayrım yapmakta ama bu ikincil niteliklerin var olmayan şeyler olduklarını düşünmemektedir. Onlar cisim değildirler. Cismin parçaları yani atomlar değil, cisimle birlikte bulunan cisim-dışı şeyler yani boşluk veya uzay da değildirler. Ama öte yandan var olmayan, sadece öznenin bakış açısını ifade eden fikirler, sanılar da değildirler. Bütüne ait olan, bütünden doğan, bütünün özelliği olan şeyler olarak bir gerçekliğe sahiptirler; bundan dolayı duyumların onlar hakkında söyledikleri şeyler bir nesnelliğe işaret eder ve bu anlamda doğrudurlar.

ZAMAN NEDİR?

Buradan aynı bağlamda ele alınması gereken bir başka konuya, zamanın ne olduğu konusuna geçelim. Zamanın, atom veya cisim gibi bir varlık, bir gerçeklik olmadığı açıktır. Ama öte yandan atomların biçimi, ağırlığı, büyüklüğü gibi kalıcı, kendisi olmaksızın atomun ve atomlardan meydana gelen cismin düşünülmesinin mümkün olmadığı

bir nitelik olmadığı da açıktır. O halde o, daha çok renkler, tatlar veya hastalık, sağlık gibi makroskopik, bütünsel cismin bir niteliği olarak düşünülmelidir. Başka deyişle Epikuros için zaman da bir ilinek olmalıdır. Onun kendi sözleriyle zaman "günler ve gecelere ve bunların parçalarına, haz ve acı duygularına ve tarafsız durumlara, hareket ve sükûnet durumlarına yüklediğimiz bir özellik, bunların kendine özgü bir ilineği" dir (DL, X 72).

Lucretius da aynı öğretiyi devam ettirir. Var olan her şeyin boşluk ve atomlardan veya cisimlerden meydana geldiğini belirttikten sonra üçüncü bir tür tözün olmadığını söyler ve bu ikisinin dışında kalan şeyleri ya onların değişmez öznitelikleri (attributs) veya ilinekleri (accidents) olarak kabul eder. Ona göre 'değişmez bir öznitelik', örneğin taşın ağırlığı, ateşin sıcaklığı, suyun akıcı olması, kendisine ait olduğu şeyden ayrılması ve onun kendisini ortadan kaldırma tehlikesini göstermeksizin 'ortadan kaldırılması' mümkün olmayan şeydir. Buna karşılık kölelik, yoksulluk, zenginlik, özgürlük, savaş ve barış gibi bir şeyin üzerine gelmesi veya ondan ayrılması şeyin kendisinin ortadan kalkmasını veya var olmamasını gerektirmeyen şeyler, ilineklerdir.

Lucretius'a göre zaman, atom veya boşluk gibi kendinde veya bağımsız olarak var olan bir töz değildir. Ona ilişkin algımızın temelinde geçmişte meydana gelmiş veya şimdi meydana gelmekte olan -gelecekte de meydana geleceğini düşündüğümüz- şeylere ilişkin algımız vardır. O halde, hareket ve sükûnet içinde olan şeylerden bağımsız, onlardan ayrı olarak zamanı algılamamız mümkün değildir. Öte yandan insanlar Helen'in kaçırılmasının, Truvalı kabilelerin savaşta yenilmesinin yaşanmış olaylar olduklarını söylediklerinde, bundan bu olayların dünyanın veya gerçek yerlerin ilinekleri olmalarından başka bir şeyi anlamamamız gerekir. O halde tarihi olaylar, cisimler gibi kendi başlarına, bağımsız bir varlığa sahip olan şeyler değildirler; ama onlardan boşluktan söz eder gibi de söz edemeyiz. Sonuç olarak onlar cisimlerin ve içinde cereyan ettikleri yerin ilinekleri olmaktan daha fazla bir gerçekliğe sahip değillerdir (ŞDÜ, 1, 445-484).

Sextus Empiricus, Epikurosçuların bu ayrımları ve zamanın özel statüsü hakkındaki bu görüşleriyle ilgili olarak bize daha ayrıntılı bilgi vermektedir: Ona göre Epikuros, zamanın bir ilinek olmaktan çok 'ilineğin ilineği' olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Sextus'a göre Epikurosçu okul önce şeyleri, ı) 'kendinde şeyler'le (self-existents) ıı) bu' kendinde şeylere ait olan şeyler' olarak ikiye ayırmaktadır. Kendinde şeyler tözler yani ancak cisim ve boşluktur. Kendinde şeylere ait olan şeyler ise genel olarak niteliklerdir (properties). Öte yandan niteliklerle ilgili olarak da ı) nitelikleri oldukları şeylerden ayrılamaz olanlarla, ıı) nitelikleri oldukları şeylerden ayrılabilir olanlar arasında bir ayrım yapmak gerekir. Nitelikleri oldukları şeylerden ayrılamaz olanlar, örneğin cismin direnci ve boşluğun dirençsizliğidir. Çünkü direnç olmaksızın cismi, dirençsizlik olmaksızın da boşluğu düşünmek mümkün değildir. Bu tür nitelikler, bundan dolayı, cisimlerin sabit, değişmez nitelikleri olarak adlandırılır. Nitelikleri oldukları şeyden ayrılmaları mümkün olanlar ise, örneğin hareket ve sükûnettir; çünkü bileşik cisimler –atomlar değil–, ne her zaman harekette ne de her zaman sükûnettedirler –atomlar ise doğaları gereği her zaman hareketlidirler. Böylece zamanın kendisiyle birlikte bulunduğu şeyler yani gece, gündüz, saatler, duyguların varlığı veya yokluğu, hareketler ve sükûnetler, ilineklerdir (symptoms); çünkü gece ve gündüz, dünyayı çevreleyen havanın ilinekleridir... Duyguların (affections) varlığı veya yokluğuna gelince, onlar da ya hazlar veya acılardır; dolayısıyla onlar tözler olmayıp acı veya haz duyan varlıkların ilinekleridir.

Sonuç olarak zaman, ancak 'bir ilineğin ilineği'dir, çünkü o gece, gündüz, saatler, duyguların varlığı ve yokluğu, hareketler ve sükûnetlerle birlikte bulunur. Bunların kendileri şeylerin ilinekleri oldukları için de zaman, şeylerin ilineklerinin ilineğidir; başka bir deyişle bazı varlıkların ilineksel bir niteliğidir (DBK, 2, 219-227).

5

Ruh Kuramı veya Psikolojisi



"Sözcüğün en yaygın kullanımına göre 'cisim-dışı' dediğimiz şey, bağımsız olarak var olduğu düşünülebilen şeydir. Ancak boşluk hariç, cisim-dışının bağımsız olarak var olduğu düşünülemez. Boşluk ise ne bir şey üzerine etkide bulunabilir, ne de kendisi üzerine etkide bulunulabilir. O sadece cisimlerin kendisi içinde hareket etme imkânını sağlar. Dolayısıyla ruhun bir cisim olmadığını ileri sürenler boş bir şey söylüyorlar. Çünkü eğer bu yapıda olsaydı, ne bir şey üzerine etkide bulunabilirdi, ne kendisi üzerine etkide bulunulabilirdi. Oysa ruhun bu iki özelliği de taşıdığı açıkça görülmektedir."

Epikuros, *Herodot'a Mektup*, 67

Lucretius'un bir çizimi.

Epikuros'un ruh kuramı, fizik kuramının bir parçasıdır. Ruh kuramının ana tezleri doğa felsefesinin genel ilkelerinden çıkar ve onlarla tam bir uyum içinde bulunur.

Epikuros'un ruh kuramı, Platon ve Aristoteles'in psikolojileri gibi esas olarak şu soruları cevaplandırmayı amaçlar: Ruh nedir? Belli başlı işlevleri nelerdir? Ruhla beden arasındaki ilişkiler nasıldır ve ruhun ölümden sonra bir hayatı mümkün müdür?

Epikuros'un ruh kuramının ayrıntıları hakkında aslında fazla bilgiye sahip değiliz. Bu durum, elimizde bulunan metinlerin eksik veya yetersiz olmasıyla açıklanabileceği gibi, Epikuros'un kendisinin ruh üzerine fazla ayrıntılı konuşmayı gerekli görmemesinin bir sonucu da olabilir. Çünkü Epikuros için önemli olan sadece *ölümden sonra bir hayatın mümkün olmadığını kanıtlamaktır*. O, ruh kuramını bu ethik amacı yerine getirmesi için tasarlamıştır. O halde, ölümden sonra bir hayatın neden mümkün olmadığını gerekçeleriyle ortaya koyduktan sonra psikolojinin diğer daha özel problemleriyle ilgilenmemiz için fazla neden yoktur.

Ayrıca Lucretius'un diğer konularda olduğu gibi bu konuda da

bir yandan Epikuros'un ana görüşlerini izlerken diğer yandan onları bazı ayrıntılarla genişletip zenginleştirdiğini görmekteyiz.

RUH, MADDİ-CİSİMSEL BİR VARLIKTIR

Epikuros'a göre ruh, evrende var olan diğer şeyler gibi tamamen maddi, cisimsel bir şeydir; onun maddi-fiziksel bir şey olmadığını ileri sürenler anlamsız bir şey söylemektedirler. Çünkü eğer o, maddi olmayan bir şey olsaydı, ne bir şey üzerine etkide bulunabilir ne de bir başka şeyin etkisine uğrayabilirdi. Örneğin boşluk, bu ikinci türden yani cisimsel olmayan bir şeydir. Ama bundan dolayı o ne bir şey üzerine etkide bulunur ne de başka bir şeyin etkisine uğrar. O sadece cisimlerin kendi içinde hareket etmelerinin imkânını sağlar. Oysa ruhun hem başka bir şey yani beden üzerine etkide bulunduğunu, hem de onun etkisine maruz kaldığını görmekteyiz (HM, 67).

Epikuros ruhu, Platon ve Aristoteles gibi esas olarak canlı bir varlığın hareket ve hayatını meydana getiren ilke olarak tanımlamaktadır. Ancak Platon'dan farklı olarak, onun cisim dışı bir töz olduğu görüşüne kesinlikle karşı çıktığı gibi, bedenden bağımsız olarak var olma imkânını da reddetrnektedir.

Aristoteles'in ruhu 'bilkuvve hayata sahip olan organlaşmış cismin fiili' olarak alan görüşüyle Epikuros'un ruh görüşü arasında belli bir yakınlık vardır. Aristoteles'in bu görüşünün sonucu olarak, ruha bedenden bağımsız bir varlık tanımaması, bedenin dağılması veya ortadan kalkmasından sonra ruhun da ortadan kalkacağını ileri sürmesi de Epikuros'a uygun düşen bir görüştür. Ancak Aristoteles'in ruhla, özellikle insan ruhuyla beden arasında doğaları bakımından ayrım yapması (madde-Form ayrımı) ve ruhu tinsel bir varlık olarak kabul etmesi (Form, maddi değildir) Epikuros'un ruh hakkındaki anlayışıyla uyuşmamaktadır.

ANCAK O DAHA İNCE, DAHA HAREKETLİ BİR MADDEDEN YAPILMIŞTIR

Epikuros ruhun beden gibi bir cisim olduğunu ve diğer cisimlerle aynı

şeyden yani atomlardan meydana geldiğini söylemekle birlikte, ruhu meydana getiren atomların, bedeni meydana getiren atomlardan daha ince, daha akıcı bir yapıda olduklarını ve bedenin her tarafına yayılmış olduklarını kabul eder:

> "O [ruh], sıcaklıkla karışmış bir soluğa benzer; bazı bakımlardan soluk, bazı bakımlardan sıcaklık gibidir. Ancak onda parçalarının inceliği bakımından bu ikisini aşan ve dolayısıyla bedenin geri kalan kısmıyla daha yakın bir temas içinde olmasına imkân veren üçüncü bir parça daha vardır. Zihnin yetileri, duygular, hareket kolaylığı, düşünceler ve kaybedilmeleri ölüme neden olan bütün bu şeyler onun [ruh] varlığına işaret ederler" (HM, 63).

Lucretius, ruh konusunu şiirinin üçüncü kitabında ele alır. O önce ruhun bedenden ayrı olmadığını, tıpkı el, ayak veya diğer organları gibi bedenin bir parçası olduğunu söyler. İkinci olarak Aristoteles'i izleyerek ruhun maddi şeylerin belli bir tarzda biraraya gelmesinden meydana gelen bir uyum, armoni olduğu görüşüne karşı çıkar (ŞDÜ, 3 93-106).

Lucretius'a göre ruhumuz olağanüstü hareketlilikte olduğundan onu meydana getiren atomların olağanüstü ufaklık ve yuvarlaklıkta olması gerekmektedir. Ayrıca yaşayan bir insanla ölmüş bir insanın ağırlığı arasında bir fark olmaması, ruhun ne kadar hafif atomlardan meydana geldiğini göstermektedir (ŞDÜ, 3, 180-230).

Aetius, Epikuros'un ruhun bir karışım olduğunu ve bu karışımın dört unsurdan meydana geldiğini ileri sürdüğünü söylemektedir. Bunlar ateş, hava, rüzgâr (veya soluk) ve Epikuros'un adını vermediği ileri sürülen dördüncü bir unsurdur (LS, 14 C).

Lucretius bu görüşü devam ettirir, ancak bu unsurlar hakkında daha ayrıntılı bilgiler verir. Buna göre, ölümle birlikte bedenin soğuması, ruhu meydana getiren şeyin içinde sıcaklık unsurunun bulunduğunu göstermektedir. Ölümle birlikte canlının 'son nefesini vermesi' veya artık nefes almamaya başlaması da, ruhu meydana getiren şeyler içinde nefesin yani soluğun da bulunması gerektiğinin bir kanıtıdır.

Öte yandan nefes veya soluk, havanın bir türevi veya biçimidir. Ayrıca ısıyı veya sıcaklığı taşıyan şey havadır. O halde ruhu meydana getiren şeyler arasında üçüncü bir unsur olarak hava da olmalıdır. Ancak Lucretius'a göre duyu gücü gene de bu üç unsurun biraraya gelmesinden ortaya çıkamaz. Ruhta, düşüncelerin kaynağında bulunan duyusal hareketleri meydana getirmesi için dördüncü bir unsurun varlığını kabul etmemiz gerekir. Evrende başka hiçbir varlığın kurucu atomları, bu dördüncü unsurun atomlarından daha hareketli, daha ince, daha küçük, daha yuvarlak olamaz. O, kollarda bacaklarda duyusal hareketleri başlatan, kendisine ne sızı, ne acının işlemesinin mümkün olmadığı bir unsurdur (ŞDÜ, 3, 230-60).

Epikuros söz konusu dört unsurun atomlarının biraraya gelmesinden basit olarak onların *yanyana gelmeleri*ni değil, tümüyle *yeni bir töz oluşturacak şekilde* birbirlerinin içine girmelerini, birbirlerine nüfuz etmelerini kastediyor olmalıdır. Nitekim, Lucretius da ruhu meydana getiren dört unsurun her biri ve özellikleri hakkında bu bilgileri verdikten sonra onların birleşim tarzına geçer ve ruhu kendisini meydana getiren bu unsurlardan fazla, yeni bir şey ve ayrı bir tür töz olarak görmemiz gerektiği üzerinde özellikle ısrar eder:

> "Unsurların ana parçaları [atomlar] birbirleriyle o kadar tam bir şekilde bir karışım meydana getirirler ki hiçbir unsur diğerinden ayırt edilemez ve hiçbir kuvvetin bu karışımdaki yerine işaret edilemez. Onlar tek bir cismin çeşitli güçleri gibi vardır. Nasıl ki, her canlının etinde bir koku, bir sıcaklık ve tat olup, bunlar kendi aralarında tek bir gövdeyi meydana getirirse, sıcaklık, hava ve rüzgârın görünmeyen gücü de biraraya geldiğinde tek bir doğayı meydana getirir" (ŞDÜ, 3 265-70).

Bununla birlikte ruhu meydana getiren bu dört unsurun her birinin ruhun bazı özel faaliyet veya heyecanlarının özel sorumlusu olarak ele alınabilecekleri de anlaşılmaktadır. Böylece, Lucretius'a göre, tek bir madde gibi davranmak, birbirlerinden kopmamakla ve görevlerini tek başlarına yapmamakla birlikte; ruhu meydana getiren bu sı-

caklık, soluk ve havanın her birini ruhun farklı faaliyetlerinin özel sorumlusu olarak görmek mümkündür. Örneğin ruhun sıcaklıkla ilgili atomları bedene hayatın özelliği olan sıcaklığı verir ki, ölümle birlikte canlıların bedeninin sıcaklığını kaybettiği ve soğuduğu görülür. Öte yandan sıcaklık veya ısı atomları, hayvanlardaki öfke duygusunun de nedenidirler. Soluk veya rüzgâr, sahip olduğu soğukluk ve hareketlilik özelliği ile bedenin organlarına hareket etme gücünü sağlar ve hayvanlardaki korku ve kaçma duygularını Lucretius ruhta bu unsurun diğer unsurlara ağır basmasıyla açıklar. Durgun hava ise 'yüreğe dinginlik, yüze kaygısızlık verir' ve ruhta baskın olduğu zaman o, insan karakterindeki soğukkanlılığın, sakinliğin sorumlusudur (ŞDÜ, 3, 285-305).

Epikuros gibi Lucretius'un da adını vermediği sonuncu unsurun asıl işlevinin ise bir bütün olarak ruhta duyumu meydana getiren hareketleri iletmek olduğu anlaşılmaktadır.

Lucretius'un psikolojik olayları böylece tamamen maddeci bir şekilde açıkladığı görülmektedir: Eğer öfkeliysek bunun nedeni ruhumuzda sıcaklık unsurunun ağır basmasıdır. Eğer korkuyorsak bu, ruhta bulunan soluk atomlarının diğer atomlara hakim olmasından ileri gelmektedir vb. Bununla birlikte Lucretius insan duygu ve davranışlarını, farklı karakterleri, huyları tümüyle bu maddi unsurlara, onların bileşim tarzlarına, bu bileşimde bazı unsurların diğerlerine ağır basmasına bağlamanın ahlâkî bakımdan doğurduğu olumsuz sonuçları da göz önüne alır ve doğuştan gelen bu özelliklerin izlerinin eğitim veya iradeyle ortadan kaldırılamaz bir yapıda olmadığını belirtir (ŞDÜ, 310-24).

RUHUN İŞLEVLERİ DUYUM, DUYGU VE DÜŞÜNMEDİR

Epikuros ruhun esas işlevleri olarak duyum, düşünce ve duygu veya heyecanları görmektedir. Duyum ve düşüncenin yeri, akıl veya zihindir ve Epikuros daha sonra geniş olarak ele alacağımız Stoacılar gibi akıl veya zihnin yerinin göğüs ya da yürek olduğunu düşünmektedir. Yürek, heyecanların da merkezidir. Ruhun hayat ve canlılıkla ilgili diğer işlevlerine gelince, onlar bedenin her tarafına, bütün organlarına eşit olarak yayılmışlardır.

Epikuros ruhu hayat ile hayatın sonucu olan şeylerin yani duyum, duygu, düşünce ve heyecanların ilkesi olarak tanımlar. Ama buna hemen onun bu işlevleri, ancak *bedenle birlikte bulunmasından ötürü* gerçekleştirdiğini eklemeyi ihmal etmez. Başka deyişle ruh ne tek başına hayata ve onun işlevlerine sahiptir ne de onda tek başına bu işlevleri yerine getirebilme gücü vardır.

Bu çerçevede olmak üzere Epikuros'a göre ruh, özel olarak duyumun ilkesidir, ama bedenin kendisi de ruh sayesinde duyumdan belli bir pay alır. Fakat onun bütün özelliklerini paylaşmaz. Bundan dolayı ruh bedeni terkettiğinde beden artık duymaz yani duyarlılıktan mahrum kalır.

Duyum olayında asıl ilkenin ruh olduğunu gösteren şey, bedenin bazı kısımlarının tahrip olmasına veya ortadan kalkmasına rağmen duyum olayının kendisinin ortadan kalkmamasıdır. Buna karşılık ruh bedeni terkettiğinde, kendisinde herhangi bir eksiklik olmasa bile, bedenin herhangi bir şey duyması mümkün değildir. Normal ölümler, bunu göstermektedir. Normal ölümlerde bedenin kendisinde herhangi bir değişiklik yoktur, ama ruhun yokluğundan dolayı beden artık duyma yetisini kaybetmiştir. Öte yandan bedeni oluşturan bileşim dağıldığında veya ortadan kalktığında da ruhun bunu duyması mümkün değildir. Bedenin dağılması ile birlikte ruh da dağılır; o artık ne canlı bir varlığın hareketlerini gerçekleştirebilir ne de kendi başına duyma gücüne sahip olabilir.

Kısaca beden ruhun bir kılıfıdır, kalıbıdır, onu içine alan bir kaptır. Nasıl ki, bir kap kırıldığında veya dağıldığında içinde bulunan şey etrafa saçılır ya da yok olursa aynı şekilde beden tahrip olduğunda ruh da tahrip olur ve ortadan kalkar (HM, 64-66).

LUCRETIUS'UN ANİMA VE ANİMUS AYRIMI

Lucretius, ruhun işlevleri ve bu işlevlerin ilkeleri ile ilgili olarak daha ayrıntılı bilgi verir. O ruhun akıllı kısmı ile akıl-dışı kısmını birbirinden ayırır, ancak onlar arasındaki sıkı ilişkiyi devam ettirir: Ruhun, kendisi sayesinde düşündüğümüz ve duyguları, heyecanları duyduğu-

muz kısmı, akıllı kısmıdır (animus, spirit). Onun diğer akıl-dışı olan kısmı ise genel olarak canlılık faaliyetlerinin ilkesi olan şeydir (anima, can). Lucretius'un bedenin bütününe yayıldığını söylediği ruhun bu ikinci kısmını, insan vucudunda sinirlerin işlevlerini yerine getiren yani bir yandan duyu oganlarının duyumlarını ve diğer duyguları ruhun akıllı kısmına iletirken, diğer yandan bu akıllı kısmın emir ve komutlarını bedenin çeşitli organlarına ileterek onun hareketini meydana getiren bir şey olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Lucretius ruhun akıllı kısmının, zihnin diğer kısımdan, bedenden gelmeyen bazı kendine özgü, bağımsız düşünceleri ve duyguları olabileceğini kabul eder. Nasıl ki, başımız veya gözümüz ağrıdığında bu ağrıyı bütün bedenimiz değil, sadece bu organlarımız duyuyorsa, aklın kendisi de bazen bedenin bütününe yayılmış olan ruhtan, daha doğrusu 'anima'dan kaynaklanmayan sevinç veya keder duygularına sahip olabilir. Bununla birlikte 'animus'la 'anima' arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Ruh daha güçlü bir duygu, örneğin korku duyduğunda beden organlarının bütününe yayılmış olan tüm ruhun bu duyumu veya duyguyu duyduğu, çünkü bütün bedeni ter bastığı, dilin tutulduğu, sesin boğuklaştığı, gözlerin karardığı, kulakların uğuldadığı görülmektedir. Bu olgu 'anima'nın 'animus'la ne kadar sıkı bir ilişki içinde olduğunu ortaya koyar.

Ancak Lucretius'a göre, bunun tersi de aynı ölçüde geçerlidir. Anima'nın ve onun aracılığıyla bedenin animus'tan, zihinden, onun duygu ve heyecanlarından ne ölçüde etkilenmesi söz konusu ise zihnin, animus'un da anima'nın, bedenin değişmelerinden o kadar etkilenmesi söz konusudur. İnsan vücuduna sokulan bir mızrak sadece bedende bir yara açınakla kalmaz, animus'un da bu etkiyi duymasına yol açar. Animus'un anima'nın veya bedenin yaşadığı bu olayın etkisini duyması onunla aynı yapıda yani fiziksel, cisimsel bir şey olduğunu gösterir (ŞDÜ, 3, 130-86)).

Lucretius, ruhla beden arasındaki sıkı ilişkinin başka örneklerini de verir: Ruh, bedenle birlikte doğar, onunla birlikte büyür ve birlikte yaşlanır. Ruhun yetileri ve güçleri bedenin yeti ve güçlerine paralel bir gelişme gösterir. Çocuğun henüz, ince güçsüz bedenine onun zihin gü-

cünün, aklının zayıflığı, güçsüzlüğü eşlik eder. Onun bedeni büyüyüp, güçlendiğinde zihin gücünün de arttığı, güçlendiği görülür. Zamanın etkisiyle insan bedeni güçsüzleşip zayıfladığında ise akıl da zayıflar, melekeler eski güçlerini kaybeder. Böylece bedenin ölümüyle ruhun da aynı kaderi paylaşması son derecede doğal bir şeydir (ŞDÜ, 3, 417-62).

Sonra ruhun duymasının temelinde beş duyu vardır. Ruhun ölümden sonra yani bedenden ayrı olarak duymaya devam etmesi için bu beş duyuya sahip olması gerekir. Ama bedenimizden ayrı, ondan bağımsız olarak kulaklarımız, dilimiz, gözlerimiz, ellerimiz olabilir mi? O halde bu duyu organlarına sahip olmaksızın duymaya devam edebileceğimizi düşünmemiz son derecede saçmadır (ŞDÜ, 3, 624-33).

Epikuros ruh hakkındaki maddeci görüşüne paralel olarak, duyum hakkında da tamamen maddeci bir açıklama getirir. Buna göre bileşik cisimler veya nesnelerden dışarıya sürekli olarak birtakım akıntılar (effluxe) çıkar. Bu akıntılar daha önce işaret ettiğimiz gibi, kendilerinden çıktıkları cisimlerle aynı biçimdedirler, yalnız onlarla karşılaştırılamayacak kadar incedirler. Bir film inceliğindeki bu akıntılara Epikuros "imgeler" (hayaller) veya "idoller" (eidola) adını vermektedir. Bu imgeler, önlerinde kendilerine engel olacak bir şey bulunmadığında tasarlanabilir herhangi bir mesafeyi inanılmaz ölçüde kısa bir zamanda katedip, duyan varlığa gelirler. Duyan varlığın gözüne veya diğer herhangi bir duyu organına geldiklerinde onun üzerinde bulunan açıklıklardan veya gözeneklerden içeri girerler. Duyum denilen şey işte bu temasın, birleşmenin sonucunda ortaya çıkar.

Epikuros, kendi döneminin yaygın görüşü olan görmenin gözden çıkan ışınların nesneler üzerine gitmesiyle meydana geldiği görüşünde değildir. Tersine ona göre "dışardaki nesneler ne onlarla bizim aramızdaki hava aracılığıyla ne de bizden onlara giden ışın ya da herhangi bir akış aracılığıyla renk ve biçimle ilgili doğalarının damgasını üzerimizde bırakırlar; onlar dışta bulunan şeylerin kendileriyle aynı renk ve biçimde olan, bu şeylerden çıkan ve gözün ve zihnin algılayabileceği uygun biçimlerde bulunan bazı incecik filmlerin gözlerimize ve zihinlerimize girmesi sayesinde" algılanırlar.

Görme duyumu için söz konusu olan bu durumun işitme, koklama gibi diğer duyumlar için de geçerli olduğunu görmekteyiz: Epikuros'a göre işitme, bir ses veya gürültü çıkaran kişi veya nesneden çıkan akıntının işitme organına gelip ona girmesi sonucu ortaya çıkar. Bu akıntı birbirleriyle belli bir karşılıklı ilişki içinde bulunan ve aynı zamanda kendisinden çıktığı nesneyle ayırdedici bir birliğe sahip olan türdeş parçacıklardan meydana gelir. Koklama da nesneden dışarı fırlatılan ve koklama organını ona uygun bir tarzda harekete geçiren parçacıkların bu organ üzerine gelmesiyle gerçekleşir (HM, 46-54).

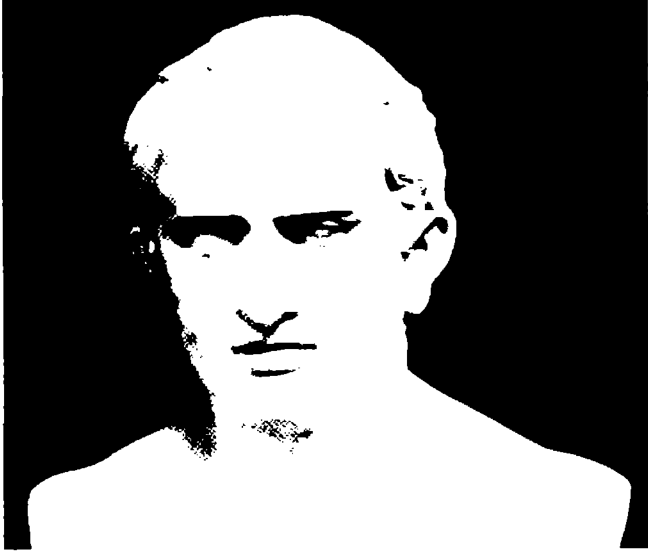
Lucretius bu kurama, ruhun bedeni nasıl harekete geçirdiğiyle ilgili özel bir açıklama ekler. Buna göre bu olayda, ruhun veya onun akıllı olan kısmının, animus'un önce bazı imgelere sahip olması söz konusudur. Örneğin yürüme olayını ele alalım: Ruhun akıllı kısmında önce yürümeyle ilgili bir imge meydana gelir. Bu imgeyi ruhun yürümeyi arzu etmesi yani onda bu yönde bir isteğin meydana gelmesi takip eder. Çünkü hiç kimse daha önce ruhunun bir şeyi yapmayı arzu etmesinden, onda bu yönde bir isteğin meydana gelmesinden önce bir eyleme girişmez. Böylece ruh kendisini ileriye doğru gitme yönünde bir istekle harekete geçirdiğinde bedene yayılmış olan anima'nın gücü harekete geçer. Anima, animus'la sıkı ilişki içinde olduğundan bu kolayca mümkündür. Anima'nın kendisi de bedeni veya bedenin yürümeyle ilgili organlarını harekete geçirir ve bunun sonucunda yürüme olayı gerçekleşmiş olur (ŞDÜ, 4, 877-91).

RUHUN ÖLÜMLÜLÜĞÜ

Daha önce birkaç kez işaret etmiş olduğumuz gibi Epikuros'ta, ruhun kendisi beden gibi cisimsel olduğu ve bedenle, ondan ayrılmaz bir ilişki içinde bulunduğu için ruhun ölümden sonra bir hayatı söz konusu değildir. Nasıl, ruhun bedenden önce bir hayatı yoksa ondan sonra da bir hayatı olamaz. Nasıl, doğumumuzdan öncesine ait hiçbir duyumumuz, hatıramız yoksa ölümümüzden sonra da hiçbir duyuma, duyguya, hatıraya sahip olmamız mümkün değildir.

6

Tanrı Kuramı veya Teolojisi



"İLK OLARAK İNSANLARIN ORTAK DUYGUSUNUN İŞARET ETTİĞİ BİR TANRI KAVRAMINA UYGUN OLARAK TANRI'NIN ÖLÜMSÜZ VE MUTLU BİR CANLI VARLIK OLDUĞUNA İNAN VE BÖYLECE ONUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜNE YABANCI OLAN VEYA MUTLULUĞUNA TERS DÜŞEN HERHANGİ BİR ŞEYİ ONA YÜKLEME... ÇÜNKÜ GERÇEKTEN TANRILAR VARDIR VE ONLARIN BİLGİSİ APAÇIKTIR. ANCAK ONLAR ÇOĞUNLUĞUN İNANDIKLARI GİBİ DEĞİLDİRLER... DİNSİZ OLAN, ÇOĞUNLUĞUN TAPTIĞI TANRILARI İNKAR EDEN DEĞİLDİR; ASIL DİNSİZ, ÇOĞUNLUĞUN TANRILARLA İLGİLİ OLARAK İNANDIKLARI ŞEYLERİ TASDİK EDENDİR."

Epikuros, *Menoikeus'a Mektup*, 123-124

Epikuros'un Tanrı kuramı üzerine bilgiler veren Cicero'nun bir büstü.

Bundan önce değindiğimiz gibi, Epikuros gibi evreni tümüyle atomlardan meydana gelen cisimlerin alanı olarak gören birinin tanrıların varlığını kabul etmesi ve onlarla ilgili bir kuram geliştirmesi şaşırtıcıdır. Çünkü böyle bir evrende tanrılara yer bulmak kolay olmadığı gibi, gerekli de değildir. Kolay değildir, çünkü Epikurosçu doğa felsefesinde tanrılar olsa olsa ancak diğer varlıklar gibi atom bileşimlerinden meydana gelen cisimler olabilirler; gerekli değildir, çünkü ezeli ebedi olarak ve tamamen mekanik yasalara göre çalışan bir evrende gerek doğada gerekse insani ve toplumsal alanda meydana gelen olayların açıklanmasıyla ilgili olarak tanrılara veya onların müdahalelerine herhangi bir ihtiyaç yoktur. Zaten Epikuros'un kendisi de tanrıların bu tür bir müdahalelerini kabul etmemektedir.

TANRILAR VARDIR

Bununla birlikte Epikuros'un bir tanrı veya tanrılar kuramı vardır. Çünkü o tanrıların var olduğuna inandığı gibi, onların doğaları hakkında belli bir görüşe de sahiptir. Son olarak onların bilgisiyle ilgili olarak da bize belli bir öğreti teklif etmektedir.

Epikuros'un tanrıların varlığına inandığı, onları varlığını tesis edilmiş bir doğru olarak gördüğü kesindir. Menoikeus'a mektubunda tanrıların var olduklarını ve onlar hakkında açık bir bilgiye sahip olduğumuzu kesin bir şekilde belirtmektedir (MM, 123).

Tanrıların var olduğunu nereden biliyoruz? Cicero'nun bu konuda verdiği bilgiye göre Epikuros, tanrılara ilişkin fikrimizin kaynağını bizzat insan zihninde bulmaktadır. Başka deyişle Epikuros için Tanrı fikri hakikatin üç ölçütünden ikincisi olan 'prolepsis' alanına aittir yani insan aklının sahip olduğu ön fikirlerden, kavramlardan biridir: "Çünkü hangi halk veya insan topluluğu vardır ki, herhangi bir eğitim almamış olarak tanrılar hakkında bir ön fikre sahip olmasın?". Cicero, Epikuros'un bu görüşünü *Ölçüt Üzerine* adlı eserinde ortaya koyduğunu söylemektedir. Ona göre Epikuros, Tanrı fikrinin insanlar arasında bir uylaşımın, geleneğin veya yasanın sonucu olarak ortaya çıktığını düşünmemektedir. İnsanlar bu fikri, bir eğitim veya öğretim sonunda da kazanmamaktadırlar. O, bütün insanların ortak olarak sahip olduklarını gördüğümüz ve kendileri olmaksızın hiçbir şeyin anlaşılamayacağı, araştırılamayacağı ve tartışılamayacağı ön fikirlerden, kavramlardan biridir:

> "Tanrılara inanç otorite, gelenek veya yasa tarafından tesis edilmemiştir. O insanlığın ortak ve değişmez görüş birliğine dayanır. Bundan dolayı tanrıların varlığı zorunlu bir çıkarsamadır, çünkü biz içgüdüsel, hatta doğuştan onlarla ilgili bir kavrama sahibiz. Bütün insanların doğaları gereği paylaştıkları bir görüş ise doğru olmak zorundadır. Bundan dolayı tanrıların var olduğu zorunlu olarak kabul edilmelidir" (TDÜ, 1, 43-44).

TANRILAR MUTLU VE ÖLÜMSÜZ VARLIKLARDIR

Epikuros sadece Tanrı fikrinin değil, aynı zamanda onların doğalarına, özelliklerine ilişkin görüşlerin de 'prolepsis' alanına ait olduğunu, ondan kaynaklandığını düşünmektedir. Böylece bütün insanlar doğal olarak tanrıların ölümsüz ve mutlu varlıklar olduğu üzerinde de görüş birliği içindedirler. Bu konuda Cicero şöyle demektedir:

> "O halde tanrıların mutlu ve ölümsüz bir doğaya sahip oldukları yönünde de bir ön fikre sahibiz. Çünkü tanrılar hakkında bu fikri ruhumuza bahşeden doğa aynı zamanda onların ölümsüz ve mutlu varlıklar oldukları inancını da zihinlerimize kazımıştır" (TDÜ, 1. 45).

Epikuros, bununla kalmamakta, tanrıların ezeli ebedi ve mutlu varlıklar olduğu yönündeki bu ön fikirden başka bazı fikirlerin de çıkarsama (inference) yoluyla türetilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Örneğin ölümsüz ve mutlu bir varlık ne kaygılara sahip olabilir ne de başkalarında kaygılara yol açacak şeyler yapabilir. Böyle bir varlık ne öfke ne de minnettarlık duyabilir (TDÜ,1, 45).

TANRILAR İNSAN BİÇİMİNDEDİRLER

Bütün insanların, halkların tanrılar hakkında sahip oldukları ortak fikirlerden üçüncüsü ise onların insan biçimine sahip olmaları gerektiğidir. En mükemmel bir doğaya sahip olan bir varlığın, en güzel bir biçime sahip olması gerekir. Dünyada insan biçiminden daha güzel bir görünüş olmadığına göre tanrıların insan biçiminde olmaları da zorunludur:

> "Tanrıların biçimi ile ilgili olarak doğanın aklın öğretileriyle tamamlanan bazı ipuçlarına sahibiz. Bütün ırklara mensup insanlar tanrılarla ilgili olarak onların insan biçimine sahip oldukları, başka bir biçimde olmadıkları yönünde doğal bir görüşe sahiptir. Çünkü uykuda veya uyanıkken bir insana onlar başka ne biçimde görünüyorlar? Ön fikirleri şeylerin biricik ölçütü olarak almayı bir tarafa bırakalım, aklın kendisi de bu aynı şeyi söylemektedir. Çünkü ister mutluluk, ister ezeli-ebedilik bakımından en yüce olan varlığın en güzel bir biçime sahip olması gerekir. Şimdi insan biçiminden daha güzel olan ne vardır?...Bütün diğer canlılar arasında insan en mükemmel bir biçime sahip olduğuna ve Tanrı canlı bir varlık olduğuna göre onun bu en mükemmel biçime sahip olması zorunludur" (TDÜ, 1, 46-48).

TANRILAR YARI CİSİMSEL ŞEYLERDİR

Peki tanrıların fiziksel yapısı nedir veya onlar nasıl bir bir varlığa sahiptirler? Epikuros fiziğinin ilkelerine göre tanrıların, ruhlar gibi, atomlardan meydana gelen cisimler olmaları gerektiği çok açıktır. Ancak atomlardan meydana gelen bütün cisimler oluş ve yokoluşa tabidirler.

Bu güçlükten kurtulmak isteyen Epikuros'un ölümsüzlük niteliklerini koruyabilmek için tanrıları cisimler olarak kabul etmediğini görmekteyiz. Bu konuda da bilgi veren Cicero Epikuros'un tanrıları diğer cisimlerden farklı yapıda varlıklar olarak takdim ettiğini söylemektedir. Buna göre tanrılar insan görünüşüne sahip olmakla birlikte, gerçek anlamda, alışılagelen anlamda cisimler değildirler; yarı cisim veya cisme benzeyen şeylerdir, Onların kanı da insan kanı gibi değildir, kana benzeyen bir şeydir (TDÜ, 1, 49).

Epikuros'un bu yarı cisim veya cisme benzeyen, ancak cisim olmayan biçimlerle neyi kastettiği doğrusu pek açık değildir. Cicero'nun verdiği bilgiye göre Epikuros tanrıların ruhun atomlarından da ince olan, dolayısıyla normal bir cismi meydana getirebilecek yoğunlukta olmayan bazı atomlardan çıkan imgelerin meydana getirdiği formlar olduğunu ileri sürmüştür. Bu çok ince atomlar, uzaya sürekli olarak imgeler göndermekte ve bu imgeler uzayda belli noktalarda, tanrıların yeri olan noktalarda birbirleriyle birleşerek bazı sürekli veya devamlılığı olan forrnlara yol açmaktadırlar. Zihnimiz bu formlar üzerinde yoğunlaştığında, tanrısal doğayı mutlu ve ebedi bir varlık veya varlıklar olarak tasavvur etmektedir (TDÜ, 1, 105).

Epikuros'un tanrıların fiziksel yapısı ile ilgili bu anlayışını ve ona karşı başta Cicero'nun kendisi olmak üzere, çeşitli İlkçağ yazarı tarafından yöneltilen itirazları geniş olarak görmemize gerek yoktur. Tanrıların fiziksel doğası üzerine bu görüşün felsefi bir değeri olmadığı, Epikuros'un sırf kendi fiziğinin ilkeleri içinde kaldığı takdirde, tanrıların da oluş ve yokoluşa tabi varlıklar olmaları gerektiği yönündeki itirazı önlemek için böyle bir görüşü ortaya atmış olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık onun, tanrıların doğası ve onlarla evren ve insan

arasındaki ilişkilerin ne şekilde tasarlanması gerektiği konusundaki öğretisi daha değerli bazı unsurlara sahiptir.

ANCAK TANRILARA BAŞKA HERHANGİ BİR İNSANİ DUYGU VEYA ÖZELLİK YÜKLENEMEZ

Epikuros'un bu konudaki öğretisi, esas olarak tanrıların kendi dünyalarında mutlu bir hayat süren varlıklar olarak dünya ve insanlarla ilgilenmelerinin mümkün olmadığı, dolayısıyla insanların sahip oldukları iki büyük korkudan biri olan tanrılar tarafından cezalandırılma korkusunun hiçbir temeli olmadığı tezine dayanmaktadır.

Epikuros bu tezini çeşitli yerlerde ve biçimlerde ortaya koyar. Herodotos'a yazmış olduğu mektupta bu tezle ilgili olarak şu görüşü ileri sürer: Tanrılar herkes tarafından bilindiği veya kabul edildiği üzere ölümsüz, mutlu varlıklardır. Böyle varlıkların insanların sahip oldukları görülen sıkıntı, kaygı, öfke veya hayırseverlik gibi duygulara sahip olmaları mümkün değildir. Çünkü bunlar sonuçta zayıflık, korku, endişe ve başkasına bağımlılık içeren şeylerdir. O halde dünya veya insanlarla ilgili bir endişeye sahip olmaları, korkmaları veya öfkelenmeleri, insanlardan intikam alma, onları cezalandırma ve onlara iyilik yapma yönünde bir arzu veya ihtiyaç duymaları tanrıların doğasına uymaz, onunla uzlaştırılamaz (HM, 77)

Epikuros aynı görüşü bir başka yerde, *Menoikeus'a Mektup*'ta da tekrarlar. Burada daha da ileri giderek tanrılar hakkında bu tür düşüncelere sahip olmanın dindarlık değil, tersine dinsizlik, tanrılara hakaret anlamına geleceğini iddia eder:

> "İlk olarak insanların ortak duygusunun işaret ettiği bir tanrı kavramına uygun olarak Tanrı'nın ölümsüz ve mutlu bir canlı varlık olduğuna inan ve böylece onun ölümsüzlüğüne yabancı olan veya mutluluğuna ters düşen herhangi bir şeyi ona mal etme.... çünkü gerçekten tanrılar vardır ve onların bilgisi apaçıktır. Ancak onlar çoğunluğun inandıkları gibi değildir... Dinsiz olan çoğunluğun taptığı tanrıları inkâr eden değildir, asıl dinsiz, çoğunluğun tanrılarla ilgili olarak inandıkları şeyleri tasdik edendir" (MM. 123-124).

GELENEKSEL YUNAN ÇOKTANRICILIĞI KARŞISINDA EPİKUROS'UN DURUMU

Bildiğimiz gibi, Epikuros'un tanrılar hakkındaki bu görüşü, genel olarak geleneksel Yunan çok tanrıcılığıyla uyuşmamaktadır: Çünkü geleneksel veya popüler Yunan dininde tanrılar insan biçiminde tasarlanan ve kendi dünyalarında, kendi aralarında mutlu bir hayat süren ölümsüz varlıklar olarak kabul edilmekle birlikte dünyayla, insanlarla, onların felaket veya mutluluklarıyla hiçbir şekilde ilgilenmeyen varlıklar değildirler. Tersine Homeros'un gerek *İlyada*'sında, gerekse *Odysseai*'sında tanrılar sürekli olarak aşağıda, insanların dünyasında olup biten şeylerle ilgilenen varlıklar olarak takdim edilirler. Onlar arasında bazıları Yunanlıların, bazıları Truvalıların tarafını tutarlar, hatta bazılarının özel olarak savaşan insanların, kahramanların yanında veya karşısında yer aldıkları görülür. Öte yandan onlar doğanın kendisinde cereyan eden olaylarla da yakından ilgilenirler, hatta belli ölçüde onların nedenleri olarak kabul edilirler. Gerçi Yunan geleneksel çok tanrıcılığında tanrılar her şeye egemen değildir ama onların güçlerinin sınırları da belirsizdir. Herhangi bir tanrı işe karışmaksızın hiçbir yaprak kımıldamaz, hiçbir ışık parlamaz ve doğal olarak hiçbir gök gürültüsü veya şimşek ortaya çıkamazdı. Tanrılar öfkelendiklerinde denizlerde fırtınalar çıkarırlar, insanların başına salgın hastalıkları musallat ederler vb.. Bu yüzden işlerinin iyi gitmesi için insanların tanrıların öfkelerini üzerlerine çekmemeleri veya eğer bir nedenle çekmişlerse öfkelerini yatıştırmak için onlara hediyeler vermeleri, kurbanlar kesmeleri vb. gerekmekteydi. Yunanca'da mutlu bir insan (eudaimon) 'kendi tarafını tutan bir tanrı'ya sahip' insan, buna karşılık mutsuz bir insan (kakodaimon), 'zararlı bir tanrı'yı karşısında bulan' insandır. Daha önce Sokrates'in yaptığı işlerde kendisine yol gösteren bu tür bir 'daimon'un varlığına inandığını da görmüştük.

Platon'a gelince, o daha önce gördüğümüz üzere Tanrı-evren ilişkileri ve Tanrı'nın veya tanrıların insan ve evrenin hayatı üzerine etkileri bakımından çok daha ileri bir görüşe sahiptir. O, özellikle hayatının son döneminde, *Timaios* ve *Yasalar*'da gitgide daha yoğun bir şe-

kilde bu etkiyi ve dünyanın, özellikle insanın Tanrı'ya bağımlılığını vurgulamıştır. *Timaios*'ta Demiorgos dünyayı İdelara göre şekillendiren bir yapıcıydı. Böylece Platon'a göre dünya, Tanrı tarafından, hem de en mükemmel bir biçimde meydana getirilmişti. *Yasalar*'da Platon daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi 'her şeyin ölçüsünün Tanrı olduğu'nu söylemekte ve en büyük küfrün, Tanrı'nın dünya üzerindeki ilgisini, inayetini inkâr etmek olduğunu ileri sürmekteydi.

Aristoteles dünyanın ve insanın Tanrı'ya bağımlılığı konusunda Platon kadar ileri gitmemekteydi. O doğanın büyük ölçüde kendine yeterli olduğunu düşünmekteydi. Öte yandan Tanrı'nın dünyayla ilgisini de mümkün olduğu kadar aza indirmişti. Aristoteles'in Tanrı'sı kendi kendini temaşa eden bir akıldı ve böylece dünyada olup biten şeylerle doğrudan bir şekilde ilgilenmemekteydi. Bununla birlikte Aristoteles de gök cisimlerini yöneten akılları tanrılar olarak kabul etmiş ve böylece dolaylı bir yolla tanrıların dünya üzerinde etkisini kabul etmişti.

LUCRETİUS'UN EPİKUROSÇU TEOLOJİYE KATKISI

Epikuros'un dünyanın tanrısal yönetimiyle ilgili bütün bu görüşleri reddettiğini görmekteyiz. Lucretius ise her zaman olduğu gibi bu konuda da Epikuros'u devam ettirmekte, ancak ondan daha atak veya cesur davranarak Epikurosçuluğu bir tür tanrı tanımazcılığa götürmektedir. Bu konudaki ataklığını aradan geçen iki yüzyıllık süre içinde Roma dönemi aydınlarının mitolojik tanrılara olan inançlarını Yunan aydınlarına göre daha da fazla kaybetmelerine bağlayabileceğimiz gibi Lucretius'un Epikuros'un sakinliğiyle tam bir zıtlık teşkil eden ateşli mizacı veya kişiliğiyle de açıklamamız mümkündür (Sarıgöllü, 67).

Lucretius'un ilk olarak evrenin bir tanrının veya tanrıların eseri olduğu görüşünün gereksizliği ve yetersizliğine işaret ettiğini görmekteyiz. Bunun için o, daha önce Epikuros tarafından ifade edilmiş olan dünyaların sayısının sonsuz olduğu ana tezine dayanmaktadır. Geçmişte sonsuz sayıda dünya olmuştur; içinde bulunduğumuz zamanda sonsuz dünyalar vardır ve gelecekte yine sonsuz dünyalar var olmaya devam edecektir. Öte yandan dünyadaki varlıkların türleri sa-

yısız olup, bu türlerin içlerinde bulundurdukları bireyler de sayı bakımından sonsuzdur: Bu sonsuz sayıdaki şeyleri hangi tanrı yönetebilir? Bütün bu gökleri aynı anda hangi güç döndürebilir?

PLATONCU VE STOACI EVRENSEL TELEOLOJİNİN REDDİ

Lucretius'un ikinci olarak karşı çıktığı şey, Platoncu ve Stoacı evrensel teleoloji kuramının kendisidir. Bu kuram hayvanların organlarının işlevlerini tanrısal bir planın kanıtı olarak görmektedir. Oysa Lucretius'a göre bu tamamen yanlış bir analojiye dayanmaktadır ve bu işlevlerin böyle bir modelle açıklanmasına kesinlikle ihtiyaç yoktur.

Bu modele göre nasıl ki yatak üzerinde dinlenmemiz için, su bardağı kendisinden su içmemiz için, kalkan kendimizi korumamız için yapılmışsa; göz görmek, dil konuşmak için yaratılmış, meydana getirilmiştir. Ancak, Lucretius'a göre insanın kendisinin yaptığı ürünler ve aletler ile ilgili olarak bu görüş doğru olmakla birlikte, doğanın ürünü olan şeylerde bu açıklama tarzı düpedüz yanlıştır. Çünkü bu, doğal şeylerde sonda olanı, sonradan meydana geleni veya ortaya çıkanı, başa koymaktır. *İnsan vücudunda hiçbir şey onu kullanabilmemiz amacıyla meydana getirilmemiştir*: "Bedenimizdeki hiçbir organ biz kullanalım diye yaratılmamıştır", tersine onun var olması, meydana gelmiş olması, daha sonraki kullanımına imkân vermiştir. Göz, var olmadan önce görme olmadığı gibi, dil var olmadan önce de konuşma yoktu. Kulaklar da herhangi bir ses duyulmadan önce yaratılmıştı. Kısaca bütün organlarımız kullanımları için meydana getirilmemişler, tersine var oldukları için kullanılabilmişlerdir (ŞDÜ, 4, 830-55).

Lucretius tanrıların insanlar için, insanların yararı uğruna doğa bakımından olağanüstü bir dünya yaratmayı tasarlamış oldukları şeklindeki görüşü birçok açıdan saçma bulur. Bir defa öncesiz, sonrasız ve mutlu varlıklar olan tanrıların bizim minnettarlığımıza ne ihtiyaçları vardı? Sonra uzun bir zaman böyle bir şey yapmayıp, birgün birdenbire bizim için böyle bir şeyi yapma arzusu duymaları için nasıl bir neden vardı? Tanrılar gibi kendilerine yeten, kendi dünyalarında mutlu yaşayan varlıkları böyle bir arzuya ne sürüklemiş olabilirdi?

Sonra doğmamış olsaydık ne kaybederdik? Şüphesiz ki dünyaya gelen bir varlık hayatta kalmak ister; ama eğer dünyaya gelmemiş olsaydık böyle bir arzu duymazdık ve yaratılmamış olmamızdan dolayı da bir zarar görmezdik: "Yaşam sevincini hiç tatmamış insanların yaratılmamışlık umurunda mıdır?"

Sonra tanrılar dünyanın yaratım fikrine ve yaratım modeline nasıl sahip olmuş olabilirler, yaratacakları şeyin ne olduğunu, onu yaratmadan önce nasıl bilebilirlerdi? Dünyanın kendilerinden meydana geldiği atomların özelliklerini, güçlerini, biraraya geldiklerinde onlardan neyin çıkacağını doğanın kendisi ortada olmadığı bir durumda nasıl bilebilirlerdi?

Bunun yanısıra dünya gerçekten bir tanrının veya tanrıların elinden çıkmış olduğunu düşünebileceğimiz bir şekilde mükemmel midir? Onun büyük bir kısmını kayalıklar, bataklıklar, vahşi hayvanlarla dolu ormanlar, ucu bucağı olmayan denizler kaplamaktadır. Ölümlü varlıkların üçte ikisi de kavurucu sıcaklıklar, dondurucu soğukların hakim olduğu yerlerde yaşamaktadır. Karada ve denizde yırtıcı hayvanlar insanların başına bela olmakta, mevsimler kendileriyle birlikte türlü türlü hastalıklar getirmekte, zamansız ölüm her tarafta kol gezmektedir. Doğan bebekler annelerinin karnından çıkar çıkmaz kendilerini bekleyen zorlukları, acıları düşünerek feryat çığlıkları atmaktadırlar. Tanrılar tarafından ve insanların iyiliği göz önünde tutularak yaratıldığı söylenen mükemmel dünya bu dünya mıdır? (ŞDÜ, 5. 157-235).

Cicero *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı eserinde, bunlara Epikurosçular tarafından ileri sürüldüğünü söylediği başka bazı kanıtlar da eklemektedir. Platon evrenin Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu, ancak ebedi olduğunu söylemiştir. Bir başlangıcı olan şey nasıl ebedi olabilir? Dünyada bir başlangıcı olup da sonlu olmayan bir şey var mıdır?

Ayrıca Platoncular evrenin zamanda meydana gelmiş olduğunu ileri sürmektedir. Ancak zamanın kendisinin evrenle birlikte meydana gelmiş olduğu düşünülemez. O halde evren Tanrı tarafından zaman içinde belli bir anda meydana getirilmiştir. Bu durumda Tanrı'nın veya tanrıların çağlar boyunca aylak aylak oturup, bir çabada bulunma-

ması daha sonra birdenbire evreni meydana getirmelerinin mantıklı nedeni nedir?

Aynı şekilde Stoacılar da bütün bu dünyanın, bu dünyadaki güzelliklerin Tanrı tarafından insan için meydana getirildiğini savunmaktadırlar. Peki bu insanlar kimlerdir? Bilgeler mi? Eğer öyleyse bu yapıyı meydana getirmek için onca çaba bir avuç insan için gösterilmiş olacaktır. Eğer onlar geri kalan insanlarsa, Stoacılar bu insanları bilgisiz aptallardan başka varlıklar olarak görmemektedir. Tanrı'nın bunlar için iyilik düşünmesi anlamlı mıdır?

Sonra dünyada, hayatta çok sayıda kötü şeyler, acılar vardır. Bilgeler iyi kötü bunlara dayanmasını, hayatın bazı avantajlarıyla onları dengelemesini bilen insanlardır. Oysa, bilgisiz çoğunluk, aptallar bunu yapmaktan acizdir. O halde dünyanın Tanrı tarafından onlar için varlığa getirildiği görüşü nasıl mantıklı bir görüş olabilir? (TDÜ, 1, 20-23).

EVRENDEKİ DÜZENLİLİĞİN MEKANİST AÇIKLAMASI

Lucretius, Platoncu ve Stoacı teleolojiye karşı sadece yukarda belirttiğimiz türden olumsuz eleştirileri yöneltmekle kalmamakta, dünyadaki düzenliliğin, canlı varlıkların organlarındaki amaçlılığın nasıl meydana geldiği hakkında pozitif bazı görüşler de ileri sürmektedir:

Sonsuz sayıda atomlar sonsuz bir uzayda ve sonsuz bir zamandan beri birbirleriyle çarpışarak sonsuz birleşmeler meydana getirmektedirler. Bu birleşmelerden bazılarının, içinde yaşadığımız dünyada etrafımızda gördüğümüz düzenliliklere (arrangements) benzer olması ve bu düzenliliklerin türlerin devamlılığı da içinde olmak üzere doğadaki düzen ve değişmez yasalar dediğimiz şeyleri meydana getirmesi mümkündür. Belli biçimde ve büyüklükte olan atomların birbirleriyle birleşmelerinin belli türden varlıklara ve bu varlıklar arasında belli türden ilişkilere yol açmış olması ve böylece ortaya özel olarak doğa, doğa yasaları ve doğal düzenliliğin çıkmış olması mümkündür (ŞDÜ, 5. 425-35).

6. yüzyılda yaşamış ünlü Aristoteles yorumcularından biri olan Simplikios, *Aristoteles'in Fiziği* adlı eserinde daha önceden gör-

düğümüz Empedokles'in hayvanların nasıl ortaya çıktığına ilişkin mekanist görüşüne atıfta bulunduktan sonra, sonraki filozoflar arasında Epikurosçuların da onun bu görüşünü paylaştıklarını söylemektedir. Gerçekten de Lucretius'un felsefi şiirinin 5. kitabında *(De rerum natura)* Empedokles'in bu görüşüne benzer bir görüş ileri sürdüğü de görülmektedir.

Bu görüşe göre dünyanın başlangıcında yeryüzü tuhaf bir görünüşe ve anatomik yapıya sahip çok sayıda ucube meydana getirmiştir. Bunlar hiçbir cinsiyeti olmayan yaratıklardır. Bazısının eli, bazısının ayağı, çoğunun ağzı veya gözleri yoktur. Bazılarının el ve ayakları vücutlarına yapışıktır ve bunun sonucunda bir şey yapma veya bir yere gitme gücünden yoksundurlar. Doğa daha sonra bir işe yaramaz olduklarını gördüğü için bunların gelişmesini durdurmuştur. Çünkü varlıkların hayatlarını devam ettirmeleri ve türlerini sürdürmeleri için çok şeye ihtiyaçları vardır. Önce yiyecek olmalıdır. Sonra bedenlerinde türlerinin devamını sağlayacak tohumların çıkabileceği bir şey olmalıdır. Üçüncü olarak onların birbirleriyle cinsel birleşmelerini mümkün kılacak bir donanım olmalıdır.

Öte yandan hayvanların bazısı akıllarıyla, bazıları cesaretleriyle, bazıları hızları sayesinde hayatta kalabilmişlerdir. Bazıları ise bizim kendilerini beslememiz sayesinde varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Aslanın cesareti, tilkinin kurnazlığı, geyiğin sürati vardır. Köpekler, eşekler, koyunlar vb. ise bizim sayemizde hayatlarını sürdürebilmektedirler. Doğanın kendilerine bu avantajları vermedikleri hayvanlar ise zaman içinde ortadan kalkmışlardır (ŞDÜ, 5. 835-75).

Sonuç olarak Lücretius'un hem doğanın genel düzenini, hem hayvanların özel yapısını aynı ilkeyle açıkladığını görmekteyiz. Bu, mekanik vurma çarpmalar, biraraya gelme ve ayrılmalar ilkesidir. Dünyanın genel düzeni bunun sonucu olarak ortaya çıktığı gibi canlıların, onların organlarının, bu organların işlevlerinin ortaya çıkışı da aynı sürecin sonucudur. Onların varlığı için onları tasarlayan, düzenleyen ve gerçekleştiren akıllı, bilinçli, iyi kalpli, hayırsever bir varlığa, bir Tanrı veya tanrılara ihtiyaç yoktur.

7

Ahlâk Felsefesi veya Ethiği



"YETERLİ OLANI AZ BULAN İNSAN İÇİN HİÇBİR ŞEY YETERLİ DEĞİLDİR."

Epikuros, *Vatikan Sözleri*, 68

"ÖLÜM NE YAŞAYANLARI İLGİLENDİRİR, NE DE ÖLÜLERİ. ÇÜNKÜ YAŞAYANLAR İÇİN ÖLÜM YOKTUR, ÖLÜLERİN İSE ZATEN KENDİLERİ YOKTUR."

Epikuros, *Menoikeus'a Mektup*, 125

Epikuros'un bir büstü.

Epikuros'un ahlâk üzerine görüşleriyle ilgili ana kaynağımız, Menoikeus'a yazmış olduğu mektuptur. Bu bölümde de bu kısa mektupta özetlediği öğretisini diğer mektuplarında ve *Temel Öğretiler*'de karşımıza çıkan görüşleriyle tamamlayarak Epikuros'un ahlâk felsefesini sergilemeye çalışacağız. Ancak bundan önce onun insanın ahlâkî davranma gücüne veya özgürlüğüne sahip olup olmadığına ilişkin görüşünü görmemiz gerekmektedir; çünkü Epikuros'un kendisi insanın davranışlarından ahlâkî bakımdan sorumlu tutulabilmesi için böyle bir güce veya özgürlüğe sahip olmasının zorunlu olduğunu açıkca söylemektedir.

İRADE ÖZGÜRDÜR

Epikuros'un doğa felsefesinde kabul ettiği ilkelerden hareketle meydana getirdiği evrende, insanın ahlâkî davranışlarında nasıl olup da özgür olabileceğini anlama veya açıklama konusunda büyük bir güçlük vardır. Ancak daha önce işaret ettiğimiz gibi, onun tanrıların varlığını kabul ettiği gibi böyle bir özgürlüğün varlığını da fiilen kabul ettiği tartışılmaz bir olgudur. Nitekim Epikuros, daha önce belirttiğimiz gi-

bi Menoikeus'a yazmış olduğu mektubunda eylemlerin zorunlu olarak meydana geldikleri görüşünü kabul etmektense, onların tanrıların isteği sonucu ortaya çıktığını söyleyen eski hikâyelere inanmanın daha iyi olacağını söylemekten çekinmemektedir:

> "Bazılarının her şeyin efendisi olarak kabul ettikleri Kader'e gelince, bu insan[Epikurosçu insan], bazı şeylerin zorunlulukla, bazılarının talihin eseri olarak ortaya çıktıklarını, bazılarının ise *kendi elimizde* olduğunu söyleyerek bu görüşle [kaderci görüş] alay eder. Çünkü o, zorunluluğun sorumluluğu ortadan kaldırdığını, şans veya talihin kararsız olduğunu, buna karşılık bizim *kendi eylemlerimizin özgür olduğunu* ve övgüyle kınamanın doğal olarak bu sonuncu şeyler için olduğunu görür. Şüphesiz *Doğa Filozofları*nın ortaya atmış oldukları Kader'in boyunduruğu önünde eğilmektense tanrılar hakkındaki efsanelere inanmak daha iyidir. Çünkü *Doğa Filozofları*nın zorunluluğunun her türlü yakarıya kulaklarını tıkamasına karşılık ikincide tanrıları onurlandırdığımız takdirde kötü şeylerden kaçabileceğimiz yönünde zayıf da olsa bir umut vardır" (MM, 133-134).

Ancak biz nasıl olur da eylemlerimizin efendisi olabiliriz? Ahlâkî eylemlerimizden sorumlu tutulmamızı mümkün kılan bu özgürlüğün kaynağı nedir? Tümüyle atomlardan ve atomların iki türlü hareketlerinden yani ağırlıklarından dolayı sahip oldukları asli hareketleriyle birbirleriyle çarpışmalarından kaynaklanan daha sonraki hareketlerinden meydana gelen bir dünyada özgür diye nitelendirilmesi mümkün bir eylem ve bu eylemin temelinde bulunması gereken özgür bir irade, özgür bir seçim nasıl olabilir?

İRADE ÖZGÜRLÜĞÜNÜN KAYNAĞI OLARAK 'SAPMA'

Daha önce gördüğümüz gibi Lucretius bu tür eylemlerin varlığını açıklamak için 'sapma' (klinamen) kavramına başvurmaktadır. Öte yandan Cicero 'sapma' kavramının Epikuros' ta da mevcut olduğunu ve onun bunu kaderin zorunluluğundan kurtulmak için ortaya attığını ileri sürmektedir (LS, 20 E). Ancak daha önce de işaret ettiğimiz üze-

re Epikuros'un elimizde bulunan yazılarında bu sapmayla ilgili herhangi bir ifade yoktur.

Esas olarak Lucretius'un bu 'sapma' kavramını, doğa felsefesinde kullandığını biliyoruz. Ağırlıkları ne olursa olsun, boşlukta eşit hızla düşen atomların veya en azından bir aynı doğrultu üzerinde düşen bazı atomların bu sapma sayesinde hareket yönlerinde bir değişiklik meydana gelmekte ve böylece onların birbirleriyle çarpışmaları mümkün olmaktadır.

Öte yandan Lucretius'un bu kavramı sadece insanın değil, hayvanların da isteğe bağlı hareketlerini açıklamak için kullandığını görmekteyiz. Lucretius'a göre;

> "eğer bütün hareketler her zaman zorunlu olarak birbirlerine bağlı olur, evrenin değişmez düzeninde eski olandan hiçbir şekilde yeni bir hareket çıkmazsa; eğer ana cisimler [atomlar], sapma sayesinde kaderin bağlarını koparabilecek ve nedenlerin sonsuza kadar birbirlerini izlemelerine engel olabilecek bir hareketin başlangıcını meydana getirmezlerse, yer yüzündeki canlı varlıkların özgür iradeye sahip olmaları olayı nasıl ortaya çıkabilir?" (ŞDÜ, 2, 250-60).

Lucretius bu ana gözleminden veya düşüncesinden hareketle genel olarak bütün hayvanlarda, özel olarak insanda zorlama altında yapılan hareketlerle isteğe bağlı hareketleri birbirinden ayırmaktadır. Örneğin, güçlü bir insanın bütün ağırlığı ve kuvvetiyle bizi itmesi zorlama altında yaptığımız bir harekete yol açar. Bu hareket *isteğimize karşı* bir harekettir, biz isteğimizle bu hareketi önlemeye, frenlemeye çalışırız. Bir at yarışında önlerinde bulunan kapılar açıldığı veya engel kaldırıldığında atların yaptıkları hareket ise *isteğe bağlı* bir harekettir. Bu olayda atların önlerindeki engel kaldırıldığı anda ileriye doğru atılmaları onların bu hareketinin isteğe bağlı yani özgür olduğunu gösterir ve istekleri vücutlarını yani ayaklarını harekete geçirme zamanını bulur bulmaz da onlar bu hareket etme arzularını tatmin etmek üzere koşmaya başlarlar (ŞDÜ, 2. 265-85).

ZORLAMA ALTINDA YAPILAN HAREKET VE İSTEĞE BAĞLI HAREKET

Lucretius'a göre böylece hayvanlarda iki türlü hareket vardır: Zorlama altında yapılan hareketler ve isteğe bağlı hareketler. Zorlama altında yapılan hareketlerin ilkesi bellidir: Söz konusu zorlamayı yapan şey, varlığa dışardan uygulanan güç. İsteğe bağlı hareketlerin kaynağı ise bu hareketi yapanın içinde bulunan bir şey olmalıdır. Bu şey 'istek' (will) diye adlandırılan şeydir. Öte yandan bileşik varlıklarda bulunan her şeyin ilkeleri basit varlıklarda, varlıkların tohumlarında yani atomlarda bulunduğuna göre, hayvanlarda görülen bu isteğin kaynağı veya ilkesi de onlarda yani bizzat atomların kendisinde aranmalıdır. Bu araştırma, isteğe bağlı hareketlerin kaynağında, atomlardaki söz konusu sapmanın veya sapma eğiliminin bulunduğunu ortaya koyar.

Lucretius'un bu görüşünü tam olarak şöyle de ifade edebiliriz: Dünyada üç türlü hareket vardır: Bunlardan birincisi atomların doğal ağırlıkları sonucu yaptıkları aslî hareketleridir ki bunlar yukardan aşağıya doğru düşme hareketleridir. Diğeri atomların birbirleriyle buluşmaları, çarpışmaları sonucu ortaya çıkan zorunlu hareketler yani zorlama altında yapılan hareketlerdir. Üçüncüsü ise bazı varlıklarda yani hayvanlarda, özellikle insanda gördüğümüz özgür veya isteğe bağlı hareketlerdir ki, bunlar da yine atomların kendilerinde bulunan söz konusu 'sapma'dan kaynaklanırlar. Lucretius'a göre, atomların kendilerindeki sapma hareketleri, hayvanlar ve özellikle insan söz konusu olduğunda 'iradeden kaynaklanan' hareketlere dönüşür veya onlara bu ad verilebilir.

Cicero, işaret ettiğimiz gibi, bu sapma görüşünü bizzat Epikuros'un kendisine de mal etmektedir. Cicero, atomcu görüşün kurucusu olan Demokritos'un atomlarda böyle bir sapmayı kabul etmediğini, ancak bunun sonucunda insan özgürlüğünü inkâr etmek zorunda kaldığını, Epikuros'un ise bunu görüp, insan özgürlüğüne bir yer açmak istediği için atomculukta bir değişiklik yaparak, bu sapma öğretisini ortaya attığını söylemektedir.

İSTEĞE BAĞLI HAREKETİN KARNEADESÇİ ELEŞTİRİSİ

Ancak yine Cicero'ya göre, şüpheci okulun orta döneminin yani Akademik şüpheciliğin önemli bir temsilcisi olan Karneades Epikurosçuların bu görüşünü eleştirmiştir. Karneades, onların davalarını bu hayali sapma kavramına başvurmaksızın savunmalarının da pekâlâ mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Karneades'e göre Epikurosçular bu sapmanın bir nedenini gösteremedikleri için özgürlük öğretilerinde 'nedeni olmayan bir hareket'i kabul etmek durumuna düşmektedirler. Oysa kendileri gibi yine insan özgürlüğünü kabul eden Stoacılardan Krizippos, böyle bir tehlikeye düşmeksizin bu özgürlüğü yani insanın isteğe bağlı hareketini açıklayabilmektedir. Krizippos bunun için 'Nedeni olmayan hiçbir eser yoktur' ilkesinden fedakârlık etmemekte, sadece bu nedeni, öznenin veya zihnin kendisinin *dışına* yerleştirmemekle yetinmektedir. O 'nedeni olmayan' derken sadece 'dış bir nedeni olmayan'ı kastetmektedir. O halde, atomun boşlukta ağırlığı sonucu hareket ettiğini anlatmak üzere onun 'nedensiz hareket ettiğini' söylemek mümkündür. Bununla kastedilen onun bu hareketinin atomun kendisinin, doğasının *dışında* bir nedeni olmadığı, hareketinin nedeninin *atomun doğasının kendisi* olduğudur. Böylece araya 'sapma' kavramını sokmaksızın zihnin iradi hareketlerinin de bir nedeni olmadığını, çünkü *onun doğasının bu tür bir hareket yapmak olduğu* söylenebilir. Bu durumda zihnin iradi hareketlerini açıklamak için dış bir neden aramaya ihtiyaç kalmaz. Zihnin kendisi veya eğer istersek onu meydana getiren atomların doğaları bu neden olarak kabul edilmiş olur (LS, 20 E).

Aslında yukarda işaret ettiğimiz gibi Epikuros'un elimizde bulunan metinlerinde 'sapma' kavramıyla karşılaşmamamıza karşılık onda Cicero'nun Karneades'e mal ederek ortaya koyduğu bu görüş yönünde bazı sözlerin mevcut olduğunu görmekteyiz. Ancak bu sözler fazla açık olmadığı, daha doğrusu Epikuros'un onunla ilgili sözlerini içeren metin eksik olduğu için bu konuda kesin bir değerlendirmeye gitmemiz zordur.

DOĞAL DETERMİNİZME KARŞI İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Epikuros *Doğa Üzerine* adlı eserinden kalan bir fragmanda, hayvanlardan söz ederken onların kötü davranışlarının sorumluluğunu atomlarına yüklemek yerine, onların nedeninin belki bazısı doğuştan olan yapılarında, karakterlerinde ve özellikle bu yapı veya karakterlerin şu veya bu yönde düzensiz olarak geliştirilmesinde aranması gerektiğini söylemektedir. Eğer sözü edilen hayvanlar bazı düzensiz, bozuk davranışlar gösteriyorlarsa, Epikuros'a göre, bunun nedeni onların ruhlarını meydana getiren atomların kendileri değildir, bu hayvanların *özel doğaları, özel yapıları, karakterleri*dir.

Epikuros, sözünü ettiğimiz fragmanın bir başka yerinde bu tezini insanlarla ilgili olarak da tekrarlamaktadır. Burada ortaya attığı görüşe göre, bizler başlangıçtan itibaren bizi şu veya bu yönde davranışta bulunmaya iten farklı potansiyellere, farklı düşünce ve karakterlere sahibiz. Bunun sonucu olarak onları şu veya bu yönde geliştirme tarzından sorumlu olan da kesinlikle biziz. Böylece bize dışardan gelen etkilere farklı yönde cevap verme gücü de bize aittir; çünkü bu tepkiler neticede kendimiz, kendi eserimiz olan düşüncelerimize tabidirler. Böylece Epikuros, farklı seçenekler arasında nihai seçimin fiziksel olarak başlangıçtaki yapımıza veya dış etkilere bağımlı olduğunu ileri süren birine şu argümanla karşı çıkmaktadır: Eğer öyleyse neden birbirimizin davranışlarına karşı çıkıyoruz, birbirimizi azarlıyoruz ve birbirimizi düzeltmek yönünde çabalarda bulunuyoruz? Epikuros'a göre, bu argümanı ileri süren biri, bu tartışmayı devam ettirme yönündeki kendi davranışını açıklayamaz. Çünkü onun bu tartışmayı devam ettirmesi pratikte bu teze inanmadığını gösterir: Eğer insanların bütün eylemleri zorunlu eylemlerse onun bu eylemi de zorunlu bir eylemdir (LS, 20, B, C).

Epikuros, *Vatikan Sözleri*'nde de aynı yönde olmak üzere şunu söylediğini görmekteyiz:

> "Bütün olayların zorunlu olarak belirlenmiş olduğunu söyleyen bir insanın bütün olayların zorunlu olarak belirlenmemiş olduğunu ileri süren bir insanı eleştirmesi söz konusu olamaz; çünkü ona gö-

> re bunun kendisi de zorunlu olarak belirlenmiş olmak durumundadır" (VS, 40. Söz).

Eğer Epikuros'un bu sözlerini doğru anlıyorsak; onun yeterli ölçüde açık bir tarzda ortaya koymamakla birlikte, insan özgürlüğü veya özgür iradeyle ilgili olarak daha sonra Stoacıların, özel olarak Krizippos'un ve modern çağda Spinoza'nın geliştirecekleri kuramın öncüsü olduğunu söyleyebiliriz. Bu kuram, özgürlüğü insanın kendi kendisini belirlemesi (self-determination) olarak açıklayan kuramdır.

İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜNÜN TEMELİ OLARAK PSİKOLOJİK DETERMİNİZM

Öte yandan Epikuros'un bu sözlerinde yine yeterli derecede açık olmasa da, fiziksel determinizm ile psikolojik determinizm arasında bir ayrım yapmaya ve insanın özgür denen davranışlarını bu psikolojik determinizm içinde açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Buna göre biz hayata çıplak, fiziksel atomlar olarak başlamayız. Ruhumuzda karakterimizin gelişimiyle ilgili geniş bir imkânlar veya potansiyeller topluluğu vardır. Bu gelişmenin nasıl bir yön alacağı da fiziksel olarak önceden belirlenmiş değildir ve büyük ölçüde bize bağlıdır. Kuşkusuz Epikuros fiziksel etkilerin, dıştan aldığımız etkilerin varlığını reddetmemektedir. Ama Epikuros'a göre, eğer onlar bizi tümüyle kontrol etselerdi, ahlâkî davranışlarımızın ve birbirimize karşı takındığımız eleştirici, birbirimizi düzeltmek isteyici tutumlarımızın hiçbir anlamı olmazdı. Öte yandan Epikuros, bir deterministin bu tutumlarımızın kendilerinin de belirlenmiş, zorunlu olduklarını ileri sürebileceğini kabul etmektedir. Ama bu durumda o yani mutlak determinist, kendi kendisini reddetmiş olacaktır. Çünkü eğer öyleyse o, kendi görüşünü savunmak üzere bu tartışmayı neden devam ettirmektedir?

Böylece, Epikuros'a göre insan davranışlarının temel fiziksel yasalarla ve tümüyle mekanist bir biçimde açıklanabilir olmaktan uzak olduğunu söyleyebiliriz. İnsanda inanç ve istek diye tümüyle fiziksel olmayan psikolojik bazı gerçeklikler vardır. Bu gerçeklikler veya un-

surlar onun ruhunu yani aklını ya da 'kendi'si dediğimiz şeyi meydana getirirler. İnsan davranışlarını sadece fiziksel nedenselliğe veya mekanik nedenselliğe başvurarak açıklamak mümkün değildir. Bunun için öncelikle bu psikolojik gerçekliklere ve onların belirlediği psikolojik nedenselliğe, yasalara bakmak gerekir. Hiç şüphesiz bu psikolojik gerçekliklerin gerisinde veya altında insan biyolojisi, kalıtımı veya çevreden gelen etkiler gibi daha çok fiziksel diye adlandırılacak şeylerin rolü vardır. Lucretius'un ilerde söyleyeceği gibi gibi ruhun atom yapısı, bizim doğal mizacımızı, karakterimizi, öfkeli veya sakin, cesur veya korkak bir kişiliğe sahip olmamızı belirlemektedir. Ama Epikuros *aklın, bu doğal mizacın etkilerini değiştirme imkânına sahip olabileceğine* de inanmaktadır. Örneğin doğası, mizacı bakımından korkak olan biri, aklıyla, irade gücüyle, cesur olmayı öğrenebilir, cesurca davranışlarda bulunabilir (LS, 109-111).

Bu aynı görüş, daha önce de işaret ettiğimiz gibi Lucretius'ta da karşımıza çıkmaktadır. Lucretius eğitimin huyların belirgin özelliklerini tümüyle ortadan kaldıramayacağını söylemekte, doğuştan yani atomlardan gelen özelliklerin, kusurların, örneğin korkaklık veya çabuk öfkelenmenin eğitim sayesinde tümüyle ortadan kaldırılabileceğine inanmamaktadır. Ancak bu doğuştan özelliklerin izlerinin *felsefe yoluyla ortadan kaldırılamayacak kadar belirleyici olmadıklarını* da düşünmektedir. Böylece insanın akıl ve seçme yoluyla iyiyi tercih etmesi ve tanrılara yakışır ahlâkî bir hayat sürmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır (ŞDÜ, 3 307-325).

Öte yandan Epikuros şans, talih ya da rastlantının insanın mutlulukla birlikte mutsuzluğunun nedeni veya kaynağı olmadığını düşünmektedir. Çünkü büyük iyilik ve kötülüklerin başlangıçları talihe ya da rastlantıya bağlı olsa bile, insanları mutlu veya mutsuz edecek olan şey bu başlangıç şartları değil; sağduyu, bilgi veya bilgeliktir (phronesis). İyi veya kötünün gerçek ilkesi budur. Hatta bu anlamda bilgelik, felsefeden bile değerlidir. Çünkü mutluluğun ne olduğunu ve onu elde etmek için ne yapmamızı, neyin peşinden koşup, neden kaçınmamızı bize öğreten odur (MM. 132-34).

Epikuros daha da ileri gider ve Demokritos'un "talihin cömert, fakat dönek olduğu, buna karşılık doğanın kendine yettiği, dolayısıyla onun daha küçük, fakat güvenilir gücüyle ümidin daha büyük vadini yendiği" ünlü sözünü hatırlatan son derecede değerli bir özdeyişte bulunur:

> "İyi düşünülmüş bir eylemin başarısızlığı şansın yardımıyla ortaya çıkmış bir başarıdan daha iyidir" (MM 135).

İNSAN DAVRANIŞLARININ ZEMBEREĞİ OLARAK HAZ VE ACI

Daha önce belirttiğimiz gibi Epikuros, nasıl bilgi kuramında doğrunun ölçütü olarak *duyumları* almaktaysa, ahlâk kuramında da iyinin ölçütü olarak *duygulara* dayanmaktadır. Başka şekilde söylersek duygular, özellikle haz ve acı duyguları, ahlâk alanında, duyumların doğa bilimi alanında sahip oldukları epistemolojik güvenilirliğin aynına sahiptirler. Epikuros, yargılar veya daha doğrusu önyargılar, yanlış yargılar tarafından bozulmamış bir yaklaşımla duygularımızı ele aldığımızda veya onları içe bakış yöntemiyle tarafsız bir şekilde incelediğimizde, gördüğümüz şeyin ise şu olacağı görüşündedir: İnsan doğal, hatta içgüdüsel olarak acıdan kaçar, hazzın peşinden koşar. O halde insan için iyi, en yüksek iyi hazdır.

Epikuros'un hazcılığı şüphesiz *ahlâkî bir hazcılık*tır yani insanların haz peşinde koşmalarının *doğru* olduğunu söyleyen ahlâkî bir kuramdır. Ancak bu kuramın temelinde *psikolojik hazcılık* diye adlandırabileceğimiz bir başka kuram vardır. Bu ikincisi ahlâk felsefesinde genel olarak doğacı yaklaşım ve görüş diye adlandırılan görüşün özel bir türüdür ve insanların davranışlarını inceleyerek onların fiilen haz peşinde koştukları gözlemine veya tesbitine dayanır. Böylece Epikuros, bu iki hazcılığı birleştirerek, insanların fiilen haz peşinde koştukları yönündeki psikolojik gözlemden hareketle, hazzın peşinden koşulması gereken iyi olduğunu söyler.

Cicero'nun da işaret ettiği gibi Epikuros, hazzın peşinden koşul-

ması, acının ise kaçınılması gereken bir şey olduğunun kanıtlamaya ihtiyaç gösteren bir şey olduğu görüşünde değildir. Nasıl ki, ateşin sıcaklığı, karın beyazlığı veya balın tatlılığı doğrudan doğruya duyular tarafından algılanırlarsa, hazzın peşinden koşulması, acının kendisinden kaçınılması gereken şeyler olduğu da doğrudan doğruya duygular tarafından hissedilirler. Böylece onları tartışmaya gerek yoktur, sadece onlara işaret etmek yeterlidir.

Bununla birlikte bazı Epikurosçuların bununla yetinmedikleri, hazzın doğası gereği arzu edilebilir; acının yine doğası gereği arzu edilemez olduğunun *zihin ve akıl tarafından da* kavranılabileceğini ileri sürdükleri anlaşılmaktadır. Bunlara göre birinin arzu edilebilirliği, diğerinin arzu edilemezliği aynı zamanda zihnimizde bulunan bazı doğal ön fikirlere (preconceptions) dayanmaktadır. Hatta başka bazı Epikurosçular daha da ileri giderek çok sayıda filozofun neden dolayı hazzın iyi, acının ise kötü olarak görülmemesi gerektiği konusunda çok fazla sayıda gerekçe ileri sürmesinden ötürü bu konuda ileri düzeyde geliştirilmiş, ince argümanlara ihtiyacımız olduğunu kabul etmişlerdir (İKÜ, 1, 29-31).

GERÇEK HAZ, HAREKETSİZ HAZDIR

Epikuros'tan önce de Yunan felsefesinde hazzı insan davranışlarının ereği kabul eden Kirene okulu ve bu okulun en ünlü temsilcisi Aristippos'u görmüştük. Ancak Epikuros'un hazcılığı çeşitli bakımlardan Kirene hazcılığından farklı, onu aşan, daha ince veya daha karmaşık bir hazcılık olarak kendini göstermektedir.

Diogenes Laertius, Epikuros'un hazcılığı ile Kirenelilerin hazcılığının iki noktada farklılık gösterdiğini belirtir: Birinci olarak Kireneliler hareketsiz veya "statik" (katastematik) hazzı hazdan saymamakta, ancak hareketli veya "dinamik" (kinetik) hazları kabul etmektedirler. Buna karşılık Epikuros her iki tür hazzı da haz olarak kabul etmektedir. İkinci olarak Kirenelilerin bedensel acıların ruhsal acılardan daha kötü olduğunu ileri sürmelerine karşılık Epikuros, ruhsal veya zihinsel acıların bedensel acılardan daha kötü olduğunu ileri sürmektedir (DL, X 136-137).

Yunan felsefesinde haz ve acıyı hareketler veya süreçler olarak ele alan ilk filozof, Platon'dur. Platon hazzı bir hareket olarak tanımladığı için hareket olmayan bir hazzı kabul etmez. Böylece *acı yokluğunu bir haz olarak ele alan görüşe karşı çıkar. Devlet*'te acı çektiğimiz bir durumda bu acımızın sona ermesini bir haz olarak düşünebileceğimizi, ancak bu düşüncemizin doğru olmadığını söyler (IX, 583 c-584 a).

Buna karşılık Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'nda hazları 'hareketli' ve 'hareketsiz, sakin' hazlar olarak ikiye ayırır ve Tanrı'nın kendi kendisini düşünmesinden ortaya çıkan hazzının ikinci tür haz olduğunu belirtir (VII, 1154 b 25-28).

Kireneliler daha önce gördüğümüz gibi sadece hareketli hazların varlığını kabul eder. Aristippos'a göre örneğin yemek yemek, içki içmek veya cinsel ilişkide bulunmak insana canlı, hareketli, pozitif bir haz verir. Aç olmak, sancı çekmek veya yaralanmak ise insana canlı, pozitif, hareketli bir acı verir. Ama artık tok olduğumuzdan ötürü acı duymadığımız veya cinsel olarak doyurulmuş olduğumuzdan ötürü cinsel ilişkide bulunma ihtiyacını hissetmediğimiz bir durumda, içinde bulunduğumuz şeye ne adını vereceğiz veya böyle bir durum mümkün müdür? Aristippos bu tür üçüncü bir durumun varlığını kabul etmekle birlikte Platon gibi onu bir haz durumu olarak görmeyi reddeder.

Epikuros ise böyle düşünmemektedir. Tersine o Aristoteles gibi hazlar arasında ayrım yaparak onları statik ve dinamik hazlar olarak ikiye ayırdığı gibi gerçek anlamda hazların ancak birinci tür hazlar olduğunu savunmaktadır. Bu hazlar özleri itibariyle acı yokluğundan meydana gelen veya onlardan ibaret olan hazlardır.

Epikuros'un gerçek haz olarak acının olmayışını savunmasının veya en büyük hazzı acının tamamen ortadan kaldırılmasına indirgemesinin temelinde şöyle bir gözleminin veya akıl yürütmesinin bulunduğu söylenebilir: Bir adamın aç olduğunu farzedelim. Bu adam yemek yemeyi arzu etmekte ve bu arzusunu doyurma fiili onda hareketli bir hazzı meydana getirmektedir. Eğer bu arzusunu tam olarak doyurmayı başarırsa, açlığın yaratmış olduğu şiddetli ağrıyı veya acıyı gidermiş olacaktır. Ancak öte yandan burada yemek yerken veya yemek

yeme süreci içinde duymuş olduğu hazzın dışında, söz konusu açlık duygusunun neden olduğu ağrının tümüyle ortadan kalkmasının veya söz konusu arzunun tam olarak doyurulmasının meydana getirdiği bir hazdan, haz verici durumdan söz etmek mümkün değil midir? Eğer mümkünse bu bir haz, ama bir önceki hareketli hazdan farklı statik bir haz olmak zorunda değil midir? (İKÜ, 1, 37).

Öte yandan Epikuros, bu statik hazzın ilk bakışta sanılabileceğinin veya genel kanının tersine hiç de eksik veya yetersiz bir haz olacağı görüşünde değildir; tam tersine o en tam, en mükemmel bir haz olacaktır. Çünkü Epikuros'a göre her arzu, bir ihtiyaç duygusundan, bir şeyin eksikliğinin verdiği acıdan doğar. Bu acının ortadan kaldırılması için söz konusu arzunun doyurulması şarttır ve bu doyurulma sürecinden haz alırız. Ama o sadece bu süreç içinde duyulan yani zaman bakımından sınırlı bir hazdır. Bu süreç sonunda erişilen tokluğun, tokluk duygusunun verdiği hazzın süresi ise ilkine göre çok daha uzundur. Çünkü o, bu tokluk duygusu var olduğu sürece devam etme özelliğine sahiptir.

Öte yandan buradaki dinamik hazzın, statik hazzın elde edilmesinin bir aracı olduğunu söylemek de mümkündür; çünkü o, bu statik hazzın elde edilmesinde bir araç rolünü oynamaktadır. Sonuç olarak hem statik hazzın bir aracı olması hem de süre bakımından ondan daha sınırlı olması yani kalıcı veya devam edici bir durum olmamasından ötürü dinamik veya hareketli haz, asıl haz değildir.

Böylece Epikuros, Cicero'nun son derece açık bir tarzda koyduğu gibi hazla acı arasında deyim yerindeysa 'tarafsız' olan bir duygu durumunun var olmadığına inanmaktadır. Ona göre, Platon gibi bazı düşünürlerin varlığını kabul ettikleri böyle bir nötr duygu durumunun kendisi aslında bir hazdır ve üstelik hazzın en büyüğüdür. Başka bir ifadeyle, acının tam yokluğu hazzın en üst sınırı, en yüksek noktasıdır. Bu sınırdan ya da noktadan itibaren artık ancak hazzın türünde bir değişiklikten söz edilebilir ama burada onun şiddet veya derecesinde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir (İKÜ, 1, 38).

RUHSAL HAZ BEDENSEL HAZDAN ÜSTÜNDÜR

Epikuros, bu statik ve dinamik hazlar ayrımının sadece beden için değil, aynı zamanda ruh için de geçerli olduğu düşüncesindedir. Bedende yeme, içme vb. yönünde bir arzunun doyurulma süreci içinde sahip olunan dinamik hazzın ruhtaki karşılığı, bir arkadaşımızı görmenin veya bir problemi çözmenin bizde meydana getireceği ansal veya kısa süreli 'sevinç' duygusudur. Bedenin fiziki acıdan korunmuş olması ve fiziki bir acı duymaması anlamındaki statik hazzının ruhtaki karşılığı ise ölüm, ölümden sonraki hayatta cezalandırılma gibi korkulardan, endişelerden kurtulmuş olmanın meydana getirdiği ruhsal huzur, ruhsal dinginlik ve kaygılardan korunmuş olma hali olacaktır.

Böylece Epikuros her iki hazzı da kabul etmekle birlikte, açık bir şekilde asıl anlamında hazzın birinci hareketsiz, sakin hazlar yani acı ve kaygıdan korunmuş olma duygusunun verdiği haz olduğunu söyler, ikinci anlamdaki hazzı ise reddeder:

> "O halde hazzın, erek ve amaç olduğunu söylerken; bazı kimselerin bilgisizlik, önyargıyla veya bilinçli olarak bizim görüşümüzü çarpıttıkları gibi, sefih insanların hazlarını veya duyusal hazları kastetmiyoruz. Biz hazla *bedende acının, ruhta ise kaygının yokluğunu* kastediyoruz. Zevkli bir hayatı meydana getiren şey, aralıksız içki sofraları ve alemler, cinsel hazlar, balıklar ve zengin sofraların verdiği zevkler değildir. Seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunda en büyük karışıklıklara yol açan yanlış inançları kaldırıp atan sakin akıl yürütme, muhakemedir" (MM, 131-132).

Epikuros'un bu sözlerinden, bir kez daha, onun neden hareketsiz hazları tercih ettiği, hareketli hazlara iyi gözle bakmadığı anlaşılmaktadır. Epikuros yeme, içme, cinsel ilişkiler ve benzeri şeylerin haz olduğunu inkâr etmemektedir. Ancak onlar, deyim yerindeyse sorunlu, karışık hazlardır. Onlarda ölçüyü kaçırmak, kolayca mümkündür. Bundan dolayı onlar verdikleri hazlardan daha çok acılara neden olabilirler. Epikuros'un bir özlü deyişinde söylediği gibi *"hiçbir haz ken-*

dinde kötü değildir; ama bazı hazları meydana getiren şeyler, bu hazlardan çok daha büyük sıkıntılara yol açarlar" (TÖ, 8).

Öte yandan hareketli hazlar esas olarak bedensel, duyusal hazlardır. Bu hazlar ise sınır tanımazlar. Aslında onlarla ilgili olarak sınır, acıyı meydana getiren duygunun veya arzunun tatmin edildiği için artık ortadan kalktığı sınırdır: "Her türlü acının ortadan kalkması hazların sınırıdır" (TÖ, 3). Böylece Epikuros bu sınırdan itibaren hazların artık arttırılamayacağını düşünür. Hareketli hazların temel yapısı ve kusuru budur; onlar bir noktadan sonra arttırılamaz, ancak çeşitlendirilebilirler. Ancak tensel, bedensel hazlar bu gerçeği her zaman görmezlikten gelerek bu sınırı sürekli olarak aşmak isterler ve bundan dolayı hiçbir zaman doyurulamazlar. Böylece bu hazları doyurmaya çalışmak, altı delik bir vazoyu sıvıyla doldurmaya çalışmaya benzer.

Epikuros'un acılar ve hazlarla ilgili olarak ruhsal acı veya hazlara, bedeninkilere oranla daha fazla önem vermesini de aynı bakış açısından hareketle anlayabiliriz. Şöyle ki, Epikuros bedensel veya fiziksel açıların sadece *şimdi*yle ilgili olduğunu, buna karşılık ruhsal haz ve acıların aynı zamanda hem *geçmiş, hem de gelecekle ilgili şeyleri* içine aldığını düşünmektedir. Çünkü ruhumuz geçmişin tatlı hatıralarının yanısıra geçmişte yaptığımız yanlışların yarattığı pişmanlık veya üzüntüleri de içinde bulundurur. Aynı şekilde, gelecekte meydana gelecek haz verici şeylerin ümidine sahip olabileceğimiz gibi, bizi beklediğini düşündüğümüz kötü şeylerden ötürü korku ve endişelere de kapılabiliriz. Bu korkular içinde en acı verici olanı, hiç şüphesiz bütün hayatımızı zehirleme gücüne sahip olmasından ötürü, ölüm korkusudur.

EN BÜYÜK KÖTÜ, ÖLÜM KORKUSUDUR

Ölüm korkusu iki bakımdan hayatımızı zehirlemektedir: Ölümden sonra bizi beklediğini düşündüğümüz cezalar ve ölümle birlikte kaybettiğimizi, elimizden kaydığını düşündüğümüz bu dünyaya ilişkin tatlı duygularımız, hazlarımız bakımından. Epikuros'un bu konudaki görüşü ise hem bu korkunun hem de ölümden önceki hayatımıza ilişkin hayıflanmalarımızın hiçbir temeli olmadığıdır. Çünkü Menoikeus'a

yazdığı mektuptaki ünlü sözünde söylediği gibi Epikuros'a göre "En büyük kötü olan ölüm bizim için hiçbir şeydir, çünkü biz varken ölüm yoktur; ölüm gelince de biz yokuz." Yine bir başka deyişiyle "ölüm ne yaşayanları ilgilendirir ne de ölüleri, çünkü yaşayanlar için ölüm yoktur, ölülerin ise zaten kendileri yoktur" (MM, 125).O halde ölümden sonra bizi ne bazı cezalar beklemektedir ne de ortada bu dünyada yaşamış olduğu tatlı duyguları, hazları hatırlaması mümkün olan bir varlık olacaktır.

Lucretius aynı temayı çok daha etkili, çarpıcı bir şekilde ele alır: Lucretius'a göre insanın ölümden korkmasının nedeni aslında bir türlü *gerçekten öleceğini, ölebileceğini düşünememesi, bunu kabul etmemesidir.* Lange'nin güzel bir şekilde özetlediği gibi Lucretius'a göre;

> "insan, içten içe onları kendisinin duyacağını düşünmeksizin bedeninin toprağın altında çürüyeceğine, alevler tarafından kemirileceğine, vahşi hayvanlar tarafından parçalanacağına bir türlü inanamaz. Bu belirsiz korkusunu, inkâr ederken bile duymaya devam eder. İnsan hiçbir zaman hayatı düşünmekten kendini kurtaramaz, kendini hiçbir zaman hayattan soyutlayamaz. Bundan dolayı bir kez öldükten sonra artık kendi acıklı kaderi üzerine göz yaşı dökmesini mümkün kılacak ikinci bir hayatı olmayacağını unutur"(*Materyalizmin Tarihi*, 1, 92).

ARZULARIN SINIFLANDIRILMASI: DOĞAL VE DOĞAL OLMAYAN ARZULAR

Epikuros hazlar arasında yaptığı yukarda işaret ettiğimiz ayrımı arzular arasında da yapmaktadır. O arzuları önce doğal ve doğal olmayan arzular olarak ayırmakta, doğal olan arzuları da kendi aralarında zorunlu olan ve zorunlu olmayan olmak üzere yine ikiye ayırmaktadır. Böylece karşımıza şu üç arzu türü çıkmaktadır: ı) Hem doğal hem de zorunlu olan arzular, ıı) doğal, ancak zorunlu olmayan arzular, ııı) ne doğal ne de zorunlu olan arzular.

Epikuros birinci grup arzular içine yeme, içme, barınma, korunma gibi temel ve doğal ihtiyaçlarımızın doyurulmasına yönelik arzula-

rı sokmaktadır. Bunlar hem tatmin edilmeleri kolay, hem de tatmin edildikleri zaman insana en büyük ölçüde haz veren arzulardır.

> "Ekmekle su aç bir ağza götürüldüğünde mümkün olan en büyük hazzı verir. Dolayısıyla insanın kendini basit ve ucuz sofralara alıştırması, sağlık için ihtiyaç duyulan her şeyi sağlar, insanı hayatın zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya muktedir kılar" (MM, 131).

İkinci grup içinde yer alan arzular, doğal olmakla birlikte zorunlu olmayan arzulardır. Epikuros bu tür arzuların örneği olarak ise zengin sofraları verir. Yaşamak için yiyecek zorunlu olmakla birlikte özel bir tür yiyecek, yağlı veya lezzetli yiyecek hiç de zorunlu değildir. Aynı şekilde yaşamak için sıvıya ihtiyacımız olduğu kesindir. Ama bunun lezzetli bir şarap olması hiç de zorunlu değildir. Temiz ve sağlıklı bir su, bu doğal ihtiyacımızı karşılamak için yeterlidir.

Ne doğal ne de zorunlu arzular olarak Epikuros'un düşündüğü şey ise iktidar, zenginlik, ün gibi şeylere sahip olma yönündeki arzulardır. Bunlar tatmin edilmeleri de en zor arzulardır, çünkü bu arzuların konusu olan şeylerin doğal sınırları yoktur.

> "Doğal zenginliğin sınırları vardır ve elde edilmesi kolaydır. Boş hayallerin talep ettiği zenginlik ise sonsuza uzanır" (TÖ, 15).

O halde bunların peşinde koşan bir insan hemen hemen erişilmesi imkânsız bir şeyin peşindedir.

Bu arzuların kaynağına gelince onlar Epikuros'a göre doğanın kendisi değil, toplum ve insanların yanlış inançlarıdır:

> "Ne doğal ne de zorunlu olan arzuların kaynağı temelsiz, yanlış inançlardır" (TÖ, 29).

Hatta doyurulmamaları insana acı vermeyen doğal arzuların yani yukarda belirttiğimiz ikinci türe giren arzuların da kaynağı bu aynı yanlış ve temelsiz inançlardır. Kısaca insanların bu tür arzulardan

kurtulamamalarının nedeni doğanın kendisi değildir, kişinin yanlış kanısıdır. (TÖ, 30).

ERDEMLER HAZ İÇİN BİR ARAÇTIRLAR

Aristoteles'le Epikuros'un haz anlayışları arasında bazı ortak noktalar vardır. Bunlardan birine yukarda işaret ettik: Aristoteles hareketsiz hazların hareketli hazlardan daha değerli olduğu konusunda Epikuros'la aynı fikirdedir. Öte yandan Aristoteles, Platon'dan farklı olarak ve daha önce işaret ettiğimiz gibi daha temel bir konuda da Epikuros'la aynı görüştedir: Haz, haz olarak kötü bir şey değildir. Haz mutluluk olmamakla birlikte mutluluğa yardımcı olan, onu mümkün kılan şeylerden biridir, *mutluluğun bir unsuru*dur. Buna karşılık Epikuros hazzı mutluluğa *özdeş* kılar, onun mutluluğun kendisi olduğunu söyler.

Aristoteles az zevkli, buna karşılık çok acılı bir hayatın pek mutlu bir hayat olamayacağını kabul eder; ama bunun yanında haz verici hayatın, sırf hazla dolu hayat olmasından dolayı mutlu bir hayat olmasının zorunlu olmadığını ileri sürer. Buna karşılık Epikuros, hazzın sadece bir iyi olduğunu söylemekle kalmaz, *en yüksek iyi* olduğunu, dolayısıyla mutluluğun ta kendisi olduğunu savunur.

Nihayet Aristoteles'in mutlu bir hayatın özü itibariyle erdemli bir hayat olduğunu ve erdemli bir hayatın bu özelliğinden ötürü insana haz verici bir hayat olduğunu söylemesine karşılık, Epikuros ve Epikurosçular erdemleri kendinde iyi şeyler, amaçlar olarak değil, yalnızca *hazzın araçları* veya onlara özdeş olan şeyler olarak kabul eder. Epikuros'un basiret veya pratik akıl, bilgelik ile ilgili olarak bunu son derecede açık bir şekilde şu sözleriyle ortaya koyduğunu görmekteyiz:

> "Zevkli bir hayatı meydana getiren şey, aralıksız içki sofraları ve alemler, cinsel hazlar, balıklar ve zengin sofraların verdiği zevkler değildir. Seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunda en büyük karışıklıklara yol açan yanlış inançları kaldırıp atan, sakin akıl yürütme, muhakemedir. Böylece onun ilkesi ve en yüksek iyi, bilgeliktir (prudence) Bundan dolayı bilgelik felsefeden bile daha değerlidir; bütün diğer erdemler ondan kay-

> naklanır. Çünkü o bize akıllı, onurlu ve doğru bir hayat sürmedikçe haz verici bir hayat süremeyeceğimizi, öte yandan haz verici bir hayat sürmedikçe de akıllı, onurlu ve doğru bir hayata sahip olamayacağımızı öğretir; çünkü *erdemler doğal olarak haz verici bir hayatı meydana getirirler ve haz verici bir hayatın onlardan ayrılması imkânsızdır*" (MM, 132).

Epikuros'un erdemleri hazza özdeş kılan, böylece onun değerini hazda bulan bu görüşünü Cicero, yalnızca bu bilgelik erdemiyle ilgili olarak değil diğer ana erdemlerle ilgili olarak daha geniş bir şekilde ortaya koymaktadır:

> "Sizin okulunuz [Stoacılar] uzun uzun erdemlerin, aşkın güzelliğinden söz etmektedir. Ancak *eğer hazzı meydana getiren şeyler olmasalar onları kim övgüye değer veya arzu edilebilir şeyler olarak görür?* Nasıl ki tıp bilimine bu sanatın kendisi için değil, sağlığı meydana getirdiği için değer veriyorsak, nasıl ki gemicilik sanatı bilimsel değerinden ötürü değil, bir gemiyi başarılı olarak yönetme konusunda sağladığı kurallardan, pratik değerinden ötürü tavsiye edilen bir şeyse yaşama sanatı olarak ele alınması gereken bilgelik de eğer ortaya koyduğu bir şey olmasa kimse tarafından arzu edilmez. *Eğer o arzu edilen bir şeyse, bunun nedeni hazzı sağlaması ve meydana getirmesidir*" (İKÜ, 1, 42).

Genel olarak bilgelik için söz konusu olan durum, ruhun arzulayıcı kısmının özel erdemi olarak kabul edilen ılımlılık veya ölçülülük (temperance) için de geçerlidir:

> "Aynı ilke bizi şunu da söylemeye götürür ki *ölçülülük de kendisi için değil bize ruh huzuru vermesi ve kalbimizi sakinleştirici bir uyumla yumuşatması bakımından arzu edilir bir şeydir.* Çünkü arzu ettiğimiz veya kaçındığımız şeylerle ilgili olarak aklı kılavuz olarak almamız gerektiği konusunda bizi uyaran, ölçülülüktür... Böylece *ölçülülük hazlardan vazgeçtiği için değil, daha büyük hazlar sağladığı için arzu edilir bir şeydir*" (İKÜ, 1, 47-48).

Cicero, Epikurosçuların aynı analizi geri kalan diğer iki ana er-

dem, cesaret ve adalet için de yaptıklarını ve onları da hazdan ayrılamaz olduklarını, insana haz sağladıkları için değerli olarak kabul ettiklerini söyler:

> "Bu aynı açıklamanın cesaret erdemi için de geçerli olduğu görülecektir. Zahmetli işler yapmak, acılara katlanmak kendileri bakımından çekici olmadıkları gibi tahammül, gayret, teyakkuz, hatta çok övülen bir erdem olan sebat ve cesaret de böyledirler. Bu erdemleri endişesiz ve korkusuz bir hayat sürmek ve mümkün olduğu kadar bedensel ve ruhsal acılardan korunmak amacıyla elde etmek istemekteyiz. Ölüm korkusu ruhu tahrip eder ve hayatı zehirler; acıya aciz ve korkak bir şekilde boyun eğmek de acınacak bir şeydir. Bu tür bir zayıflık birçok insanın ebeveynlerine, bazılarının ülkelerine ihanet etmelerine yol açmış ve çok daha fazla sayıda insanı mahvolmaya götürmüştür. Buna karşılık güçlü ve soylu bir ruh korku ve endişeden tümüyle arınmıştır. O, ölümü hafife alır... şiddetli acıların ölümle sona erdiğini, hafif acıların sürekli olmadığını, orta şiddetteki acıların ise kontrol altında tutulabileceğini bilir... Bu düşünceler *ürkeklik ve korkaklığın kendileri bakımından kınanmaya, cesaret ve tahammüllülüğün kendileri bakımından övülmeye değer olmayıp birincilerin yalnızca acı verdikleri için reddedildiklerini, ikincilerin ise yine yalnızca haz verdikleri için arzu edildiklerini gösterir*" (İKÜ, 1, 49).

Epikurosçular için adalet de kendisi bakımından ve kendisi için arzu edilir bir erdem değildir. Dürüst olmama, iyi bir politika olmadığı gibi (dishonesty is not a good policy) adaletsizlik de, sağladığı kazançlardan daha çok zarara yol açar. Buna karşılık adalet, hayatı daha güvenli, dolayısıyla daha fazla zevk verici kılma imkânına sahip olduğu için değerli ve arzu edilir bir şeydir (İKÜ, 1, 50-53).

Sonuç olarak, Epikuros'un ahlâkı öznelci, bireyci ve ben-merkezci bir ahlâktır. Ancak Epikuros'ta bu öznelcilik ve ben-merkezcilik Kirenelilerde olduğundan daha yumuşak, daha ölçülüdür. Çünkü Kireneliler ahlâkî eylemin nihai ereğinin mutluluk olduğunu inkâr ederken, son derece pervasız bir tarzda bireyin başka insanlarla olan ilişki ve ilgilerinin temelinde kendisi için mümkün olduğu kadar çok haz al-

ma ve yine mümkün olduğu kadar az acı duyma dürtüsünün bulunduğunu savunurlar.

Epikuros bu görüşleriyle İngiliz Faydacılarını haber verir. Ama onların ahlâkın temel ilkesini 'mümkün olduğu kadar çok insana mümkün olduğu kadar çok mutluluk' sağlayan şey olarak tanımlamalarına benzer bir görüş onda mevcut değildir. Bundan dolayı onda bireyin kendi çıkarlarıyla, başkalarının çıkarları arasında bir çatışma ortaya çıktığı zaman ne yapmak gerektiği konusunda işe yarar bir çözüm bulunmaz. Diğer antik çağ hazcı filozofları için olduğu gibi Epikuros için de, önemli ve değerli olan bireyin öznel, bireysel ve ben-merkezci haz ve çıkarlarıdır. Başkalarının çıkarı veya hazzı, bireyin bireysel çıkarı ve hazzı için ancak bir araç olma değerine sahiptir. Bunu onun ahlâkî bir erdem olarak dostluğu ve siyasal bir erdem olarak adaleti ele alıp, değerlendirmesinde daha açık bir şekilde görmekteyiz.

8

Siyaset Felsefesi



"ADALET HİÇBİR ZAMAN KENDİ BAŞINA VAR OLAN BİR ŞEY OLMAMIŞTIR; O HER ZAMAN ŞU VEYA BU YERDE BİRBİRLERİYLE İLİŞKİ İÇİNDE OLAN İNSANLARIN BİRBİRLERİNE ZARAR VERMEMEK İÇİN YAPTIKLARI BİR ANLAŞMA OLMUŞTUR."

Epikuros, *Temel Öğretiler*, 33

Epikuros'u tasvir eden, çini çalışması.

Aslında Epikuros'ta bir siyaset felsefesinden söz edilemez. Epikuros'ta kendi dönemine kadar Yunan filozoflarında özellikle Platon ve Aristoteles'te gördüğümüz ahlâkla siyaseti birarada ele alma geleneği tamamen ortadan kalkmaktadır. Kuşkusuz bunun daha önce işaret ettiğimiz gibi, Yunan dünyasında siyasal bir yönetim biçimi olarak sitenin ortadan kalkması veya geri plana itilmesiyle bir ilgisi vardır. Öte yandan, bu eksikliğin deyim yerindeyse bir tür telafisi olarak Epikuros'ta toplum, daha doğrusu küçük toplum, cemaat, dostlar topluluğu üzerinde büyük bir ilgi vardır.

POLİTİK SİTEYE KARŞI CEMAAT VEYA KÜÇÜK TOPLULUK

Epikuros, Aristoteles'in insanın doğuştan siyasal bir varlık olduğu temel görüşüne katılmamaktadır. Hatta insanların topluluk halinde yaşamaya başlamadan önce uzun bir süre birbirlerinden ayrı, birbirlerine karşı düşmanca bir hayat sürmüş olduklarını düşünmektedir. Ancak insan için faydasından ötürü aile, cemaat gibi küçük topluluklar yanında büyük toplumun da gerekli olduğunu kabul etmektedir. Bu konudaki görüşüyle de, her türlü topluluğa ve toplumsal kuruma karşı çıkan Kiniklerden ayrılır.

Epikuros'un elimizde bulunan yazılarında doğrudan siyasetle ilgili tek bir cümle vardır. Bu cümlesinde ise 'bilge insanın kendisini alışılagelen mesleklerle, siyasetin hapishanesinden kurtarması gerektiği'ni söylemektedir (VS, 57). Diogenes Laertius da Epikuros'un *Hayatlar* adlı kitabının birinci cildinde bilge insana siyasete girmeyi yasakladığını belirtmektedir (DL, X, 119). Dolaylı olarak siyasetle ilgili olan iki yerde ise Epikuros siyasal hırsın nedeninin başka insanlara karşı korunma elde etmek olduğunu söylemekte, ancak bunun her zaman mümkün olmadığını veya başka yollarla elde edilebileceğini hatırlatmaktadır. Ona göre başka insanlardan korunmanın, güvenliği elde etmenin en saf yolu gerçekte sakin bir hayat sürmek ve bunun için insanların çoğunluğundan ayrılmaktır. (TÖ, 6,7,14).

CEMAATİN VEYA KÜÇÜK TOPLULUĞUN İLKESİ OLARAK DOSTLUK

Buna karşılık Epikuros birçok yerde bir başka ilke, küçük toplumsallık ilkesi olarak niteleyebileceğimiz dostluğun büyük değeri ve öneminden söz etmektedir:

> "Bilgeliğin tüm hayatı mutlu kılmak için sağladığı şeyler arasında en büyüğü, dostluğa sahip olmaktır" (TÖ, 27).
>
> "Soylu adam, en çok bilgelik ve dostluğa sahip olan adamdır: Bunlardan birincisi (yani bilgelik) ölümlü, diğeri (yani dostluk) ölümsüz olan iyidir" (VS, 78).
>
> "Dostluk, hepimize uyanmamızı ve birbirimizi kutlamamazı söyleyerek yeryüzünde dans eder" (VS, 52).

Epikuros bu sözlerinde görüldüğü gibi dostluğa çok önem vermekle birlikte, onun değerini sağlayan şeyler arasında bize sağladığı yararları vurgulamaya özel bir özen göstermektedir. Nitekim bazen dostluğun kendisi için aranan, kendisi bakımından değerli olan bir şey olduğunu söylemekle birlikte, daha çok onun bize sağladığı faydalar üzerinde durmayı tercih etmektedir:

> "Bilgeliğin verdiği mutluluğu meydana getiren şeyler arasında hiçbiri dostluktan daha büyük, daha verimli ve daha haz verici değildir" (İKÜ, 1, 65).
>
> "Her dostluk, kendisi bakımından arzu edilir bir şeydir; ancak onun kaynağı, sağladığı faydalardır" (VS, 23).
>
> "Kalıcı dost ne her zaman fayda peşinde koşandır ne de dostluğu hiçbir zaman faydayla ilişki içine sokmayan. Çünkü birinci, dostluğu bir değiş tokuş konusu yapar, ama ikincisi de insanın geleceğe ilişkin bütün ümitlerini ortadan kaldırır" (VS, 39).
>
> "Bu dünyada her türlü ebedi veya uzun süreli kötülük korkusunu yenme cesaretini bize veren aynı inanç, dostluğun bu dünyadaki hayatımızda en güçlü koruyucumuz olduğunu söyler" (İKÜ, 1, 68).

O halde, Epikuros'un topluluk hayatını ve onun temelinde bulunan dostluk kavramını, yine ahlâkının temel ilkesiyle uyumlu bir şekilde açıkladığını söyleyebiliriz: Dostluk özü itibariyle yararlı olduğu, insana güven, ruh huzuru, endişesiz bir hayat imkânı sağladığı için değerlidir.

Daha sonraki Epikurosçuların dostluğun doğası üzerinde Epikuros'un bu görüşünü bazı değişikliklerle devam ettirmiş oldukları anlaşılmaktadır. Cicero'nun *İyiler ve Kötülerin Sınırları Üzerine*'de verdiği bilgiye göre, Akademik Septikler tarafından Epikurosçulara, hazzı en yüksek değer olarak kabul ettiklerine göre, dostluğun varlığını reddetmeleri gerektiği yönünde bir itiraz yapılmıştır. Bir kısım Epikurosçu bu itiraza genel olarak erdemler konusunda olduğu gibi yani dostluğun hazdan ayrılamayacağı, sağlamış olduğu hazlardan ötürü değerli olduğu yönünde cevap vermişlerdir. Buna göre yalnız başına, dostsuz bir hayat gizli tehdit ve tehlikelerle doludur. Dolayısıyla akıl insana bunlara karşı korunmak için dost kazanması gerektiğini söyler. Dostlara sahip olmak, insana güven, dolayısıyla gelecekle ilgili sağlam bir haz kazanma ümidi verir. Böylece nefret, kıskançlık ve küçümsenmenin hazza engel olan şeyler olmalarına karşın, dostluk bizim kendimiz ve dostlarımız için en büyük haz sağlayıcı şeydir.

Ancak, bu görüşü ileri süren Epikurosçular şu noktayı da vur-

gulamayı ihmal etmemiştir: Hayatta dostluk olmaksızın sürekli bir mutluluk kazanmak ne kadar imkânsızsa, dostlarımızı kendimiz kadar sevmeksizin de dostluğu korumamız mümkün değildir. Onlara göre, dostluk sıkı bir şekilde hazza bağlı olmakla birlikte, onda bir özgecillik (altruism), insanın başkalarını, dostlarını kendisi kadar sevmesi gibi durumlar ortaya çıkmak zorundadır. Bundan dolayı bilge insan, kendisine karşı duyduğu şeyleri dostlarına karşı da duyan kişidir.

Cicero'ya göre, bazı Epikurosçular ise Akademi Şüpheciliğinin Epikurosçulara yönelttiği yukarda sözünü ettiğimiz eleştiriden kaçınmak için daha az cesur yani deyim yerindeyse daha az tutarlı bir yol izlemiştir. Onlar, insanı başka insanlarla ilişkiye iten nedenin başlangıçta haz sağlama arzusu olduğunu, ancak bu arzunun eseri olarak ortaya çıkan ilişkinin zamanla derinleşerek hazzı aşan bir boyut kazandığını, böylece kendilerinden bir fayda gelmese bile, dostların kendileri için sevilmeye başlandığı görüşünü benimsemişlerdir.

Nihayet üçüncü bir grup Epikurosçular bundan da farklı bir görüş ileri sürmüş, bilge insanların dostlarını kendilerinden daha az sevmemek konusunda bir tür bir anlaşma yapmış olduklarını savunmuşlardır. Cicero bu anlaşmanın ayrıntıları hakkında başka bir bilgi vermemektedir. Ancak bunun şimdi ele alacağımız adalet konusundaki anlaşmaya benzer bir anlaşma olduğu anlaşılmaktadır (İKÜ,1, 66-70).

BÜYÜK TOPLUMUN İLKESİ OLARAK ADALET

Epikuros'un *Temel Öğretiler*'de adaletin doğası, kaynağı ve işlevi konusunda son derece önemli bazı sözleriyle karşılaşmaktayız. Bu sözlere göre;

> "adalet özü itibariyle insanlar arasında birbirlerine zarar vermemek ve zarar görmemek için [yaptıkları] bir çıkar anlaşmasıdır" (TÖ, 31).
>
> "Adalet, hiçbir zaman kendi başına var olan bir şey olmamıştır; o her zaman şu veya bu yerde birbirleriyle ilişki içinde olan insanların birbirlerine zarar vermemek için yaptıkları bir anlaşma olmuştur" (TÖ, 33).

> "Adaletsizlik, kendi başına kötü bir şey değildir; bu tür eylemleri cezalandırmakla görevli insanların dikkatinden kaçamama korku ve şüphesidir" (TÖ, 34).
>
> "Karşılıklı olarak birbirlerine zarar vermeme yönünde bir anlaşma yapma kabiliyetine sahip olmayan yaratıklarla ilgili olarak ne adalet vardır ne de adaletsizlik; birbirlerine zarar vermeme yönünde bir anlaşma yapmaktan aciz olan veya böyle bir anlaşma yapmak istemeyen halklarla ilgili olarak da durum aynıdır" (TÖ, 32).

Bu dört cümlenin kendi aralarında son derecede tutarlı olduğu, bir bütün olarak adalet hakkında son derece bilinçli ve Epikuros'un felsefesinin diğer kısımlarıyla aynı derecede uyumlu bir kuramı dile getirdikleri görülmektedir. Bu kurama göre adalet, bir kendinde iyi değildir. O, yalnızca faydalı bir fikir ve bu fikrin sonucu olarak faydalı bir kurum ve uygulamadır. Bu fikrin temelinde insanların tümüyle insani olan koşulları ve ihtiyaçları bulunmaktadır. İnsanın temel ihtiyacı, başkasından zarar görmeme, varlığını güven içinde sürdürmedir. Bu ihtiyaç, zamanla insanları birbirlerine zarar vermeme yönünde bir anlaşmaya götürmüştür. Adalet fikri ve uygulaması ancak bu anlaşmanın sonucunda *tarihsel olarak* ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmayı yapmaktan aciz varlıklar, örneğin hayvanlar veya insanlarla hayvanlar arasında bir adaletten söz edilemez. Ayrıca, böyle bir anlaşma yapmayı istemeyen insanlar arasında da adalet diye bir şey yoktur. Bu anlaşmanın olmadığı yerde, adaletten söz edilemeyeceği için doğal olarak *doğal haklar* diye bir şey de söz konusu değildir.

Epikuros, yukardaki sözlerinde görüldüğü gibi, adalet hakkındaki bu görüşünü adaletsizlik veya haksızlık kavramına uygulamaktan da çekinmemektedir. Buna göre adaletsizlik veya haksızlık da kendinde veya kendisi bakımından bir kötülük değildir; onu kötülük yapan veya kötü olmasını doğuran şey, sonucudur. Başka türlü söylersek, haksızlık yapan kişileri cezalandırmakla görevli yetkililerin, bu haksızlığı bir gün veya bir şekilde keşfedeceği düşüncesinin insanda yarattığı korku veya şüphe duygusudur. Bu görüşün mantıkî sonucu ise keşfedilme korkusu olmaksızın veya keşfedilme tehlikesi önlenerek yapıla-

cak herhangi bir haksızlığın, haksızlık ya da kötülük olmayacağı olacaktır.

Bununla birlikte Epikuros, böyle bir durumun, pratik olarak pek mümkün olmadığını da düşünmektedir. Çünkü,

> "toplumsal sözleşmenin herhangi bir maddesini gizlice ihlâl eden bir insanın binlerce defa yakalanmamış olsa bile yakalanmayacağından emin olması imkânsızdır. O hayatının sonuna kadar yakalanmayacağından hiçbir zaman emin olamayacaktır" (TÖ, 35).

O halde bizim açımızdan bir kötülük olmamakla birlikte hiçbir zaman yakalanmayacağımızdan emin olamayacağımız için adaletsiz davranmamamız akıllıca bir bir şey olacaktır.

ADALET, YALNIZCA YARARLI OLANDIR

Ne var ki, bu Epikuros'ta her türlü yasanın tamamen keyfi, tamamen uylaşımsal olduğu veya olması gerektiği anlamına da gelmemektedir, çünkü insanları adil davranışlara veya yasalara iten neden, birbirlerinden zarar görmeme ihtiyacıdır. Bu ihtiyaç ise *gerçektir* ve *hayatidir*. O halde Epikuros'un ve Epikurosçuların bu ihtiyacı karşılayacak olan yasaların, bu anlamda gerçek veya doğru, adil yasalar olacağını savunmalarında herhangi bir tutarsızlık olmayacaktır. Nitekim Epikuros, farklı toplumların, farklı zamanlarda birbirlerinden farklı yasaları olabileceğini ve bunlarla ilgili olarak bir uylaşımdan (convention) söz etmenin mümkün olduğunu kabul eder; ama onların *insanların yaşama ve korunma ihtiyacına cevap vermeleri, bu bakımdan yararlı şeyler olmalarının uylaşımsal bir şey olmadığını* hatırlatmaya özel bir özen gösterir:

> "Adalet, genel olarak herkes için aynıdır, çünkü *karşılıklı ilişkilerde yararlı olduğu görülen şey*dir. Ancak ülkenin özelliklerine ve çeşitli koşullara bağlı olarak uygulamasında o, şartlara göre değişir" (TÖ, 36).

Böylece bir ülkede belli bir dönem için yararlı olan yasalar, şartların değişmesi sonucu, artık yararlı olmaktan çıkabilir; ama bu yasaların geçerli oldukları söz konusu dönemde adil olmadıkları anlamına gelmez. O, yalnızca bu yasaların *karşılıklı ilişkilerde yararlı oldukları sürece* adalete uygun oldukları, daha sonra yararlı olmaktan çıkınca da artık adalete uygun olmaktan çıktıkları anlamına gelir (TÖ, 37-38).

Epikuros'un adaletin kaynağı ve nesnel statüsü hakkındaki bu görüşü, ahlâkî değerlerde doğanın ve uylaşımın rolü üzerine Sofistlerin daha önce üzerinde durduğumuz tartışmalarını ve onların bu konuda yaptıkları bazı ayrımlarını hatırlatmaktadır. Platon'un *Devlet*'inde adı geçen Sofist Glaukon da, insanların birbirlerine zarar vermeme yönünde bir anlaşmalarından söz etmişti. Ancak Glaukon'un kuramında insanlar doğa halinde yaşadıklarında, başkalarına yaptıkları haksızlıklardan daha çok haksızlıklara uğradıklarını gördükleri için böyle bir anlaşmaya gitmek ihtiyacını duymaktaydılar. Glaukon'da cezalandırılma tehdidine maruz kalmayacak kadar güçlü olan birinin böyle bir anlaşmaya katılması akıllıca bir şey değildi. Oysa Epikuros *hiç kimsenin* böyle bir şansa, dolayısıyla hakka sahip olmadığını düşünmektedir. Daha önce 35. özdeyişinde gördüğümüz gibi Epikuros, toplumsal sözleşmeyi gizlice ihlal eden birinin hiçbir zaman yakalanmayacağından emin olamayacağını, bunun ise onun hayatını sürekli olarak tehdit altında tutacağı, huzurunu ortadan kaldıracağı görüşündedir. O halde hayatını huzurlu, endişe ve kaygılardan uzak geçirmek isteyen birinin doğal güvenliğini bu anlaşmada bulacağını düşünmesi *doğal* olacaktır.

Böylece, Epikuros için dostluk ve adalet arasında önemli bir benzerlik olduğu anlaşılmaktadır. Bu, onların kaynak ve amaçları bakımından benzer olmalarından ileri gelmektedir: *Adalet, dostluğun küçük toplulukta hedeflediği şeyi büyük toplulukta, toplumda gerçekleştirmeyi amaçlayan şeydir.* Bununla birlikte adaletin dostluğa oranla daha duygusuz, daha soğuk olması söz konusudur. Çünkü Epikuros'a göre dostlukta adalette olmayan bir şey, karşılıklı güven vermeyi aşan

bir şeyin de ortaya çıktığı görülmektedir. Bu, dostların birbirlerine karşı duydukları sıcak sevgidir. Bilge bir insanın, yasa koyucunun dikkatinden kaçma imkânı söz konusu olduğunda yasalara aykırı bir şeyi yapmaktan kaçınıp, kaçınmayacağı sorusuna karşılık olarak; bunun cevaplandırılması kolay olmayan bir soru olduğunu söyleyen Epikuros, dostluk söz konusu olduğunda bazen insanın dostunu kendisi gibi düşünmesini, dostundan alması yerine ona vermesini, hatta kendi çıkarını dostunun çıkarına feda etmesini öğütlerken muhtemelen bu noktaya işaret etmektedir.

UYGARLIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞMESİ

Lucretius da adalet ve sözleşmenin doğalarının ne olduğu konusunda Epikuros'un bu görüşlerini izlemekte, ancak bu arada daha genel olarak uygarlığın ortaya çıkışı ve gelişmesi ile ilgili olarak bize son derece ayrıntılı tarihsel bir açıklama sunmaktadır. Buna göre insan ırkı başlangıçta şimdikinden çok farklı, tümüyle güvensiz bir ortam içinde bulunmakta ve insanlar son derece zor doğal şartlar altında vahşi hayvanlarınkine benzer bir hayat sürdürmekteydi. Bu dönemde onlar doğa karşısında tümüyle çaresizdiler; henüz ne ateşi tanıyorlar, ne avladıkları hayvanların postlarını giysi olarak kullanmayı veya içinde güven altında oturacakları kulubeler yapmayı biliyorlardı. Henüz ortak yarar diye bir kavrama sahip olmadıkları için toplumsal alanda bu duruma yasalardan yoksun olmaları karşılık olmaktaydı.

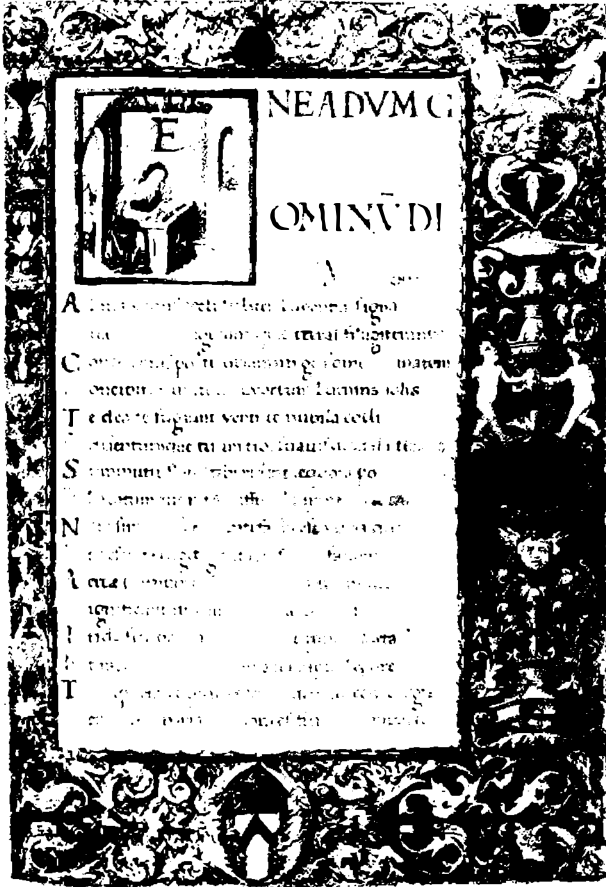
Ancak daha sonra insan ırkı yavaş yavaş yumuşamaya başlamıştır. Bu ikinci dönemde ateş bulunmuş, insanlar kulubeler yapmayı, hayvanların derileriyle örtünmeyi öğrenmişlerdir. Bu dönemde kadınlar erkeklerle birleşmeye, aileler meydana getirmeye ve çocuklar korunarak yetiştirilmeye, komşular arasında dostluklar da ortaya çıkmaya ve insanlar birbirlerine zarar vermemelerinin hepsi için yararlı bir şey olduğunu yine bu dönemde sezmeye, kavramaya başlamışlardır. Bunun sonucunda ortada *henüz anlaşmalar olmamakla birlikte* önemli sayıda insan grubu birbirlerine zarar vermeme yönünde *gizli bir anlaşma*nın kurallarına uymaya başlamışlardır.

Bu gelişmenin arkasından yavaş yavaş büyük topluluklar ortaya çıkmıştır. Bunu kralların varlığı izlemiş ve onlar kendi korunmaları için şehirler, kaleler inşa etmeye başlamışlardır. Bunu da toplumda özel mülkiyetin ortaya çıkması ve altının keşfi takip etmiştir. Bu iki önemli tarihsel olay toplumdaki gücün zenginlerin eline geçmesine yol açmıştır. Bu olayın sonucunda da krallar öldürülmüş ve sürekli bir iç savaş durumuna girilmiştir. Bazı akıllı insanlar bunun böyle devam edemeyeceğini gördükleri için insanların başkalarına zarar vermemesi ve başkalarından zarar görmemesi için artık *yazılı yasalar* ortaya koymanın gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Yasalar tarafından cezalandırılma korkusu ile insanlar sakinleşmeyi ve birbirlerine zarar vermemeyi öğrenmişlerdir. Böylece herkesin diğeri üzerine üstünlük sağlama isteği sonucu ortaya çıkan çatışma va savaş durumunun yerini toplumda insanların gönüllü olarak yasalara ve onun yarattığı kurumlara boyun eğmesi olayı almıştır (5. 923-1025, 1100-1155).

Lucretius'a göre insanoğluna ateş bir tanrı tarafından verilmediği, sanatlar tanrılar tarafından öğretilmediği gibi insanlar söz konusu yasaları da tanrılardan almamıştır. Bütün diğerleri gibi siyasi kurumları, yasaları da kendi bilgi ve tecrübesiyle, kendi sağduyusu ve aklı sayesinde insanın kendisi yaratmıştır. Toplumun kendisi gibi yasalar da, tarihsel bir evrimin sonucu ortaya çıkmıştır. İnsanoğlu nasıl kulübeler yapmayı, hayvanların derileriyle örtünmeyi, aile kurmayı zamanla ve aklı, deneyi ve birikimi sonucu öğrenmişse karşılıklı olarak birbirine zarar vermemek yönünde anlaşmalar, sözleşmeler yapmayı, yasalar meydana getirmeyi ve cezalandırılma korkusuyla onlara uymayı da aynı nedenlerle, aynı yollardan geçerek, aynı süreç sonucunda öğrenmiştir. *İnsanın tarihi, insanın kendisinin yarattığı bir tarihtir* ve bu tarih, Hesiodos'un zannettiği veya ileri sürdüğü gibi bir gerilemenin, bozulmanın değil, *bir evrimin ve ilerlemenin tarihidir.*

9

Dil Felsefesi



"VARLIKLARA TEK KİŞİNİN AD TAKTIĞINI, ÖTEKİLERİN-ONDAN ÖĞRENDİKLERİNİ SANMAK İLK SÖZCÜKLERİ-DÜPEDÜZ ÇILGINLIKTIR."

Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, 5, 1040-1042

Lucretius'un *Şeylerin Doğası Üzerine* kitabından bir sayfa.

Epikuros, *Herodotos'a Mektup*'unun son bölümünde dilin ortaya çıkışı ve gelişmesiyle ilgili bir kuramı da ortaya koymaktadır. Bu kuram diğer insanî olaylar ve kurumlar, bu arada adalet, sözleşme, yasalar gibi dilin de tamamen doğal nedenlerle, doğal ihtiyaçlar sonucu ortaya çıktığı ve zamanla evrimleşerek bugünkü şeklini aldığı tezine dayanmaktadır.

Epikuros'a göre dilin ortaya çıkışında başlıca iki aşamadan söz edilebilir: Birinci aşama insanların farklı izlenim ve duygularını ifade etmek üzere ve tamamen rastlantısal olarak farklı sesler çıkarmaları aşamasıdır. İkincisi belli bir topluluk içinde bu seslerin zamanla bir istikrar ve düzenlilik kazanması, bu topluluğu meydana getiren insanların aynı izlenim ve duyguları ifade etmek üzere aynı sesler üzerinde anlaşmaları aşamasıdır.

O halde nesnelere verilen adlar başlangıçta sistemli bir tarzda veya bir uylaşımla meydana getirilmemiştir. Bununla birlikte nesnelere işaret etmek üzere çıkarılan sesler veya işaretlerin kararlılık ve düzenlilik kazanması, uylaşımın sonucu olmuştur. Bu uylaşımın temelinde ise nesnelerin hep aynı seslerle veya işaretlerle adlandırılmasının, in-

sanlar arasındaki iletişimi daha sağlıklı olarak sağladığının gözlemlenmesi bulunmaktadır.

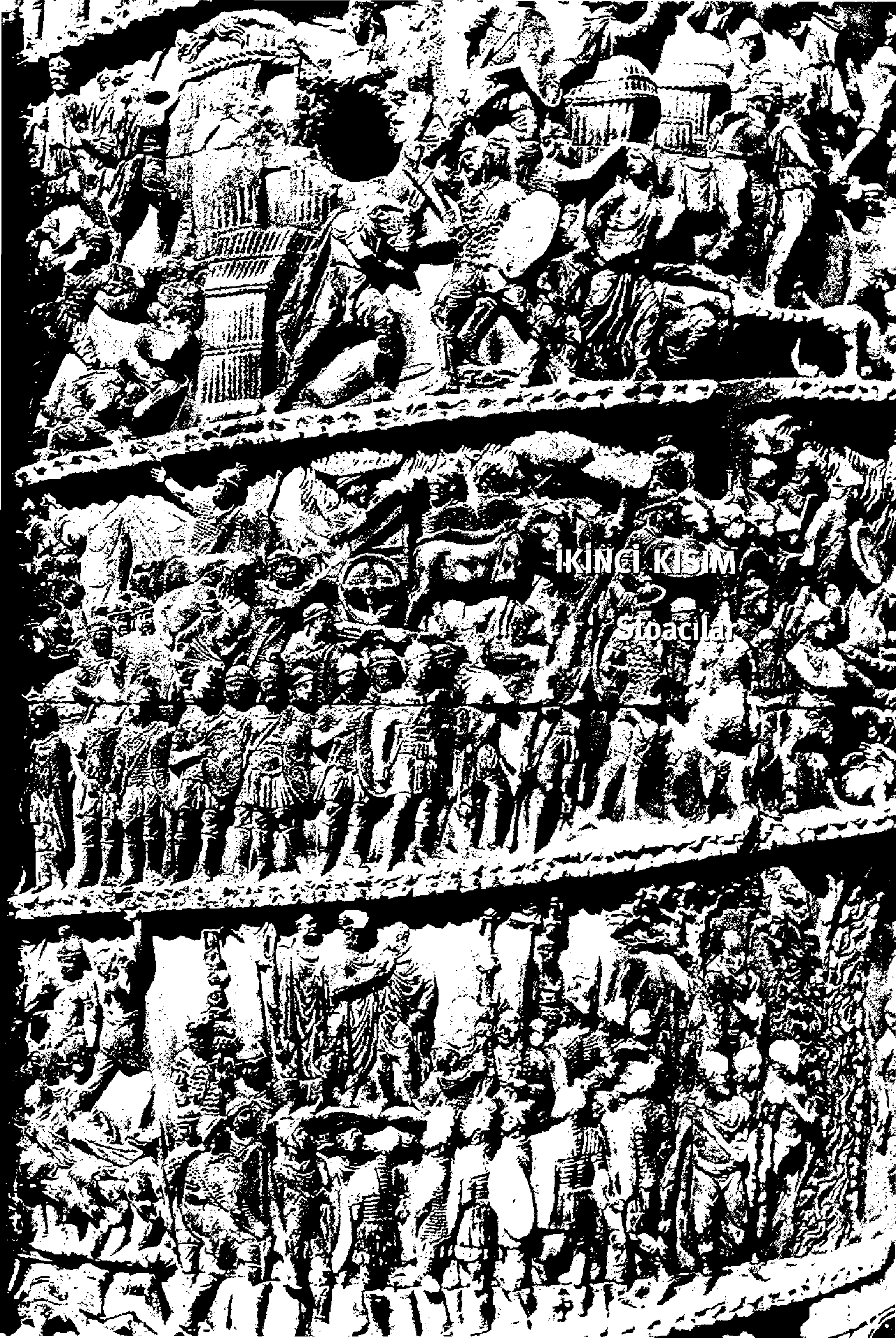
Epikuros'a göre bu olayın, insanlar arasında ilk birliklerin meydana gelmesi aşamasında gerçekleşmiş olması gerekir. Nasıl ki insanlar bu aşamada birarada güvenli bir şekilde yaşamak için bazı anlaşmalara gitme ihtiyacını duymuşlarsa, aralarındaki iletişimi daha kesin ve daha başarılı bir şekilde sağlamak için de kelimeler üzerinde uylaşma gereğini hissetmişlerdir.

Epikuros dilin gelişmesinde bundan sonraki bir aşamadan daha söz etmektedir. Bu dilin ortaya çıkması veya meydana gelmesinden bir adım ötede geliştirilmesi, zenginleştirilmesi aşamasıdır. Bu, o zamana kadar gözlemlenmemiş veya duyusal olmayan bazı şeylere, soyut nesnelere veya kavramlara kelimelerle, terimlerle işaret edilmeye başlanması aşamasıdır. Dilin bu aşamasından sorumlu olanlar ise artık aydınlardır ve ancak bu aşamada dilin içine yapay diye nitelendirilebilecek bazı unsurlar girmektedir. Aydınlar söz konusu fikirleri, kavramları ifade etmek üzere ya eski kelimelere yeni anlamlar verdirmeye veya onlar için yeni kelimeler, terimler uydurmaya başlamışlardır.

Epikuros, bütün insanların bir ve aynı dili konuşmamaları, aralarında farklı dillerin ortaya çıkmasının da dilin bilinçli bir şekilde, düşünülüp taşınılarak, yaratılmış bir şey olmadığı tezini desteklediğini düşünmektedir. Farklı kabileler halinde yaşayan farklı insan topluluklarıı izlenim ve duygularını ifade etmek üzere farklı sesler çıkarmış, bu farklı sesler üzerinde uylaşmaları sonucu zamanla birbirinden farklı diller meydana gelmiştir (HM, 75-76).

Lucretius da, dilin ortaya çıkması ve gelişmesiyle ilgili olarak bu görüşü tümüyle benimsemekte ve daha geniş bir şekilde ortaya koymaktadır. Lucretius'a göre de nesnelere tek bir kişinin ad taktığını, geri kalanların ilk kelimeleri ondan öğrendiklerini düşünmek düpedüz çılgınlıktır. Dilin kaynağında doğa, doğal ihtiyaçlar ve kullanışlılık vardır. Hayvanlar bile çeşitli duygularını belli birtakım seslerle ortaya koymaktadırlar. Acı, korku, sevinç gibi farklı duygularını farklı seslerle belirtmektedirler. İnsanların da dili yaratmalarında aynı durum söz

konusu olmuş, bazı insanların duygu ve duyumlarını ifade etmek için çıkarmış oldukları bazı sesler, zamanla, kullanışlılığı sonucunda diğer insanlar tarafından benimsenerek dil veya çeşitli diller ortaya çıkmıştır (ŞDÜ, 5. 1028-90).



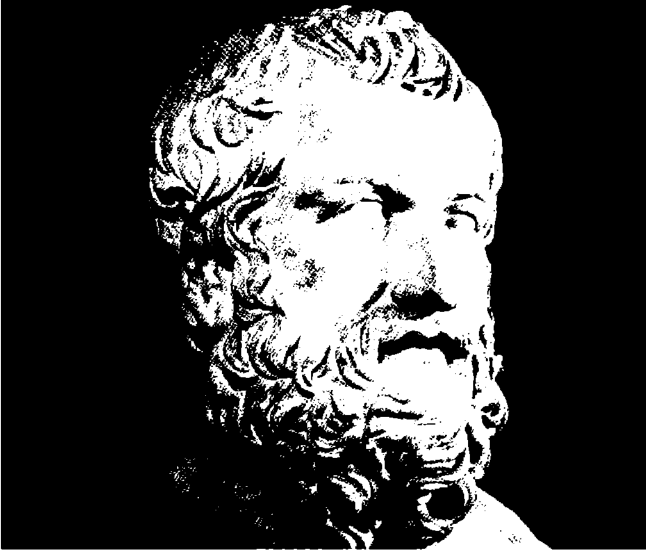
İKİNCİ KISIM

Stoacılar

Roma'da Marcus Aurelius'un zaferlerini anlatan sütun.

1

Stoacılığa Genel Giriş



"Bununla birlikte başlangıçta kendime çizdiğim planın gereklerinin dışına çıktığımı fark etmeye başlıyorum. Beni buna götüren şey Stoacı sistemin olağanüstü yapısı ve ele aldığı konuların mükemmel bir biçimde birbiriyle tutarlılığı oldu. Lütfen bana ciddi olarak söyleyin, O sizin içinizi de hayranlıkla doldurmuyor mu?"

Cicero, *İyiler ve Kötülerin Sınırları Üzerine*, III, 74

Zenon'un bir büstü.

Stoacılık, Helenistik ve Roma döneminde ikinci önemli felsefe okulunu oluşturur. Kendisiyle aynı dönemde ve aynı yerde ortaya çıkmış olmakla birlikte Stoacılık, Epikurosçuluktan hem zaman bakımından daha uzun ömürlü olmuş hem de daha çok sayıda önemli Yunan-Romalı aydın ve düşünürü kendi saflarına çekmiştir. Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Stoacılık yaklaşık beşyüz yıl boyunca canlı bir biçimde varlığını sürdürmüş ve bu süre içinde de üç dönemden geçmiştir.

Stoacılığın bu üç dönemi ı) İlk veya Erken Dönem Stoacılığı, ıı) Orta veya Geçiş Dönemi Stoacılığı, ııı) Son veya Geç Dönem Stoacılığı olarak adlandırılır. Stoacılığın erken dönemi İÖ. 3. yüzyılın başlarından 2. yüzyılın ortalarına kadar uzanan yaklaşık yüz elli yıllık bir süreyi içine alır ve bu süre içinde tarih sahnesine üç önemli filozofu çıkarır. Bunlar okulun kurucusu ve Stoacılığın ana görüşlerini ilk ortaya atan Zenon (İÖ. 344-262), Zenon'un ölümünden sonra okulun başına geçen öğrencisi Kleanthes (İÖ. 331-233) ve Kleanthes'ten başkanlığı devralan ve okulun öğretilerini yeniden ortaya koyan, sistemleştiren, bundan dolayı da haklı olarak okulun ikinci kurucusu olarak kabul edilen Krizippos'tur (İÖ. 281-208).

Orta Dönem Stoacılığına gelince, bu dönem Stoacılığının da başlıca iki önemli temsilcisi vardır: Panaitios (İÖ.185-110) ve Poseidonios (İÖ. 135-51). Bu dönem Stoacılığı ilk veya erken dönem Stoacılığından bazı özelliklerle ayrılır: İlk Dönem Stoacılığının felsefeyi bilgi kuramı veya mantık, varlık veya doğa felsefesi ve pratik felsefe ya da ahlâk felsefesinden meydana gelen bir bütün, bir sistem olarak kabul etmesine ve bunlardan hiçbirine diğeri karşısında belli bir üstünlük veya öncelik tanımamasına karşın, Orta Dönem Stoacılığı pratik felsefeye veya ahlâk felsefesine daha fazla önem verir. Hatta Poseidonios ile birlikte okulun öğretisinin dini çizgileri de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlar.

İkinci olarak İlk Dönem Stoacılığının kendi başına veya kendi tarzında bağımsız düşüncelerden oluşan bir felsefe veya dünya görüşü meydana getirmeyi amaçlamasına karşılık Orta Dönem Stoacılığı, Platoncu ve Aristotelesçi okullar tarafından zaman içinde Stoacılığa yöneltilen eleştirileri dikkate alarak, daha eklektik bir bakış açısını benimser. Nitekim Atina'da dönemin iki önemli Stoacısı olan Seleukialı Diogenes ile Tarsuslu Antipatros'un derslerini takip eden Panaitios ayrıca Platon ve Aristotelesçi okulları da ziyaret eder ve onların öğretilerini yakından inceler.

Üçüncü olarak, bu döneme kadar esas olarak Helenistik-Yunan özelliği taşıyan Stoa okulu Panaitios ve onun öğrencisi olan Poseidonios ile birlikte Roma'ya taşınır ve ortadan kalkıncaya kadar Roma dünyasının bir anlamda resmi felsefesi haline gelir.

Stoacılığın son dönemi ise tümüyle Roma'nın imparatorluk dönemine denk düşer. Bu dönemde Stoacılığının en önemli temsilcileri olarak karşımıza Seneca (İÖ. 4-İS. 65), Epiktetos (yaklaşık olarak İS. 55-135) ve Marcus Aurelius (İS. 121-180) çıkar. Ayrıca bu dönem, Stoacı yazarlar hakkında elimizde en bol malzemenin bulunduğu dönemdir. İlk ve Orta Dönem Stoacılarının kendi eserlerinden günümüze çok az sayıda metin parçaları kalmış olmasına karşılık, Seneca'nın çok sayıda inceleme ve mektubu, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un kendi düşüncelerini içeren iki eseri –Epiktetos'un *Söyleşiler*'i ve Mar-

cus Aurelius'un *Düşünceler*'i– elimizde bulunmaktadır. Nihayet bu dönemde Stoacılıkta dini ilgiler doruk noktasına çıkmıştır. Öyle ki artık Stoacılık, bu son dönemde bir yandan bir ahlâk felsefesi, yaşama sanatına ilişkin kural ve öğütler içeren hayat kılavuzu olma özelliğini korurken diğer yandan bir tür kurtuluş öğretisi, bir çeşit felsefi din olma niteliğine bürünmüştür.

2

Stoacılığa İlişkin Kaynaklar



"Stoacılık Helenistik felsefenin en önemli ve etkili okuludur. Dört yüzyıldan daha uzun bir süre boyunca Yunan –Roma dünyasının iyi eğitim görmüş çok sayıda insanını kendine bağlamış ve etkisi klasik Antik dönemle sınırlı kalmamıştır. Birçok Hıristiyan Kilise Babası kendilerinin kabul ettiğinden çok daha derin bir şekilde Stoacılıktan etkilenmiştir ve Rönesans'tan bu yana Batı kültürü üzerinde Stoacı ahlak öğretisinin etkisi son derece geniş olmuştur."

A.A.Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, s.107

Krizippos'un bir heykeli.

Stoacılık, Helenistik daha sonra Roma döneminin en önemli ve en uzun ömürlü felsefe hareketi veya okulu olmakla kalmaz. Etkisi ilk kilise babaları Clemens, Tertulianus ve Aziz Augustinus üzerinden Geç Rönesans dönemine kadar uzanır. Bu etki modern Batı felsefesinde Spinoza, Kant, Nietszche gibi çok önemli filozofların bazı temel öğretilerinde de kendini gösterir. Nihayet, Batı ahlâk geleneğinin Hıristiyanlık yanında ikinci en önemli parçasını teşkil etmesine, hatta gündelik hayata kadar inip felsefecilerin dünya nimetlerine karşı kayıtsızlıklarını, insanın başına gelen felaketleri soğukkanlılıkla karşılamasını ifade etmek üzere 'Stoacı tutum, Stoacı davranış' gibi deyimlerin kullanılmasına rağmen Stoacılık hakkında kaynaklarımız sınırlı ve hatta bir ölçüde yetersizdir.

Bunun başlıca nedeni, yukarda işaret ettiğimiz gibi, Stoacı okulun ilk iki dönemi yani erken dönemiyle bunu takip eden orta dönemine mensup önemli temsilcilerinin, örneğin Zenon, Kleanthes, Krizippos'la Panaitios ve Poseidonios'un eserlerinin hemen hemen hiçbirinin tam olarak zamanımıza intikal etmemiş olmasıdır. Öte yandan bu filozofların, özellikle, Zenon, Krizippos ve Poseidonios'un çok üretken

yazarlar oldukları da söylenmektedir (Örneğin bunlar arasında Krizippos'a 700 den fazla eser mal edilmektedir).

Stoacı okula mensup olan yazarlar arasında tam bir eserine veya eserlerine sahip olduğumuz filozoflar, ancak Stoacılığın geç döneminin, Roma'nın İmparatorluk döneminin temsilcileri olan Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'tur. Bunların eserleri ise ne yazık ki özel olarak ahlâk konusunda yoğunlaşmışlardır. Bu eserler daha önce gelen diğer Stoacı filozofların bunun dışında kalan görüşleri yani ahlâk felsefelerinin temelini oluşturan kuramsal felsefeleri veya bilgi kuramları, mantık, doğa veya varlık felsefeleri konusunda çok az bilgi içermektedirler. Özellikle Epiktetos ve Marcus Aurelius için önemli olan, Stoacı evren çerçevesi içinde ahlâkî öğütler vermek olduğu için, bu yazarlar Stoacılığın sözünü ettiğimiz diğer alanları hakkında fazla açıklama yapma ihtiyacını duymamışlardır.

Üstelik bu eserlerde savunulan bazı görüşlerin Stoacıların Zenon, Kleanthes ve Krizippos gibi kurucu babalarının savundukları görüşler olmayıp, daha çok Stoacılığın Orta Dönemine mensup olan Panaitios ve Poseidonios gibi Platoncu ve Aristotelesçi görüşlere yakınlık duyan ve Stoacılıkla bunlar arasında bir uzlaştırma, bir sentez gerçekleştirmek isteyen yazarların savundukları görüşler oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum ilk dönem Stoacıları ile ilgili olarak elimizde çok az sayıda bilginin bulunması sonucunu doğurmaktadır.

Böylece Stoacılığın ilk ve orta dönemiyle ilgili olarak elimizde esas olarak bu döneme ait filozofların hayatları ve görüşlerinden söz eden geleneksel doksografiler yani filozofların çeşitli konulardaki görüşlerinden söz eden eserler veya kendi amaçlarıyla ilgili olarak yeri geldiğinde bu filozofların görüşlerini ele alan, onların eserlerinden alıntılar yapan diğer antik yazarların eserleri kalmaktadır.

Bu doksografik eserler içinde en önemlisi antik çağ filozoflarının hayatları ve görüşleriyle ilgili olarak şimdiye kadar sık sık başvurduğumuz Diogenes Laertius'un eseridir. Diogenes, *Ünlü Filozofların Hayatları ve Öğretileri*'nin VII. Kitap'ını tümüyle Stoacı yazarlara, bu arada Zenon, Kleanthes, Krizippos'a ve bunların bazı öğrencilerine

ayırırmıştır. Aynı gruba giren diğer önemli iki kaynak, Sahte-Plutarkhos'un *Filozofların Görüşleri Üzerine* adlı eseriyle John (veya Yuhanna) Stobaios'un (İS. 5-6. yüzyıl) *Fizikçi ve Ahlâkçılardan Seçmeler*'idir. Bu son eserin ise aslında İÖ. 1. yüzyılda yaşamış olan bir başka derlemecinin, Arius Didymus'nın eserinde yer alan bilgilere dayandığı anlaşılmaktadır.

İkinci yani kendi amaçları doğrultusunda Stoacıları ele alan, onların görüşlerinden söz eden yazarlar grubu içinde en önemli kaynak ise bir önceki kısımda Epikurosçuları ele alırken kendisinden sık sık söz ettiğimiz ve eserlerine dayandığımız Cicero'dur. Cicero, yine daha önce işaret ettiğimiz gibi aslında meslekten bir filozof değildir. Kendisiyle aynı yüzyılda yaşamış diğer Romalı aydınlar gibi onun da asıl ilgilendiği şey hitabet ve siyasettir. Bununla birlikte gençliğinde tanıdığı döneminin belli başlı Stoacı, Septik ve Epikurosçu filozofları onda felsefeye karşı belli bir merak ve ilgi uyandırmıştır. Uğradığı siyasi hayal kırıklıkları (Roma Cumhuriyetinin sonunu getiren iç savaşlar) ve kişisel mutsuzluklar (çok sevdiği kızı Tulia'nın ölümü) altmışını aştığı hayatının son döneminde, onu edebiyat ve felsefede bir teselli aramaya götürmüş ve bunun sonucunda Cicero iki yıl gibi kısa bir süre içinde Stoacıların da içinde bulunduğu döneminin başlıca felsefe okulları ve onların çeşitli konulardaki görüşleri hakkında son derece değerli bilgiler veren bazı kitaplar yazmıştır.

Bu kitaplar arasında önemli olan üçünden yani *İyiler ve Kötülerin Sınırları Üzerine* (De Finibus Bonorum et Malorum), *Tanrıların Doğası Üzerine* (De Natura Deorum) ve *Academica*'dan daha önce söz ettik. Bu üç kitapta Hellenistik döneme ait felsefe okullarından Epikuros ve Septik okullar yanında Stoacıların görüşlerine de önemli yer verilmektedir. Cicero bunlar dışında özellikle Stoacılara ayırdığı ve *Stoacıların Paradoksları* (Paradoxa Stoicorum) *Kader Üzerine* (De Fato) ve *Ödevler Üzerine* (De Officiis) adını taşıyan bazı eserler de kaleme almıştır. Kendisi bir Stoacı olmamakla birlikte *Ödevler Üzerine* adlı eserinde Stoacılara mal ettiği fikirlerin çoğunu paylaşır. *Devlet Üzerine* (De Republica) ve *Yasalar Üzerine* (De Legibus) gibi siyasi eserle-

rinde de Stoacıların doğa yasası ve adalet üzerine görüşlerinden etkilendiği görülmektedir. Bu son iki eser Stoacıların siyaset felsefelerine ayırdığımız bölümde kendilerinden yararlanacağımız başlıca kaynaklar olacaktır.

Stoacılarla ilgili bilgi veren diğer kaynaklar esas olarak Stoacılığa düşman bazı yazar ve filozofların eserlerinden oluşmaktadır. Bu yazar ve filozoflar içinde de *Karışım Üzerine* ve *Kader Üzerine* adlı eserlerinde Stoacıları eleştiren ünlü Aristoteles yorumcusu Afrodisyaslı Aleksandros'u (İS. 2-3. yüzyıl); *Stoacıların Çelişkileri Üzerine* ve *Stoacılara Karşı Ortak Anlayışlar Üzerine* adlı eserlerinde Stoacılığı eleştiren, ama bu vesileyle onlardan geniş alıntılar yapan ünlü *Paralel Hayatlar*'ın yazarı Platoncu Plutarkhos'u (İS. 50-125); yine bir Platoncu olan ve kendilerine karşı çıkmak amacıyla Stoacılardan görüşler zikreden Antik dünyanın Hipokrates'ten sonra ikinci ünlü hekim veya tıp bilgini Bergamalı Galenos'u (İS. 2. yüzyıl) zikredebiliriz.

Stoacılarla ilgili bilgi kaynakları arasında, Epikuros ve Epikurosçulara ayırdığımız bir önceki kısımda kendisinden söz ettiğimiz Sextus Empiricus'un da önemli bir yeri vardır. Onun Epikuros'a ayırdığımız kısımda belirttiğimiz üç eseri, *Pironculuğun Ana Görüşleri*, *Dogmatiklere Karşı* ve *Bilginlere Karşı*, Stoacılarla ilgili olarak da temel kaynak niteliğindedir. Bunlardan özellikle ikincisi, Sextus Empiricus tarafından bir dogmacılık olarak görülen Stoacılığın belli başlı tezleri hakkında geniş bilgi vermekte ve bu tezlerin kapsamlı bir eleştirisini içermektedir.

Bu listeye nihayet Antik felsefenin son büyük filozofu Plotinos'u (İS. 3. yüzyıl), Plotinos'tan sonra yaşamış ve Stoacılık hakkında yine olumsuz görüşler sergilemiş olan iki Hıristiyan piskoposu Eusebios (İS. 3-4. yüzyıl) ile Nemesius'u (İS. 4. yüzyıl) ve Aristoteles'in bir diğer önemli yorumcusu olan Simplikios'u (İS.6. yüzyıl) ekleyebiliriz.

Zenon'dan Tarsuslu Antipatros'a kadar Erken Stoacılık dönemiyle ilgili standart metinler H. Von Arnim tarafından kaleme alınmış olan dört ciltlik bir eserde biraraya getirilmiştir (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1903-24; yeni baskısı Stuttgart, 1964). Bu eser Stoacılar

hakkında yukarda sözünü ettiğimiz kaynaklarda bulunan bütün malzemeyi içermektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi A. A. Long ve D.N. Sedley ilk kez 1987 yılında yayınlamış oldukları *The Hellenistic Philosophers* adlı eserlerinde Helenistik felsefe dönemine ait çok sayıda önemli metnin İngilizce'ye çevrilerini yapmışlardır. Bu metinler içinde de Stoacılarla ilgili olanlar en büyük kesimi oluşturmaktadır.

Bunun yanısıra Brad Inwood ve L. P. Gerson bundan kısa bir süre sonra, 1988'de Helenistik döneme ait üç felsefe okuluna, Epikurosçular, Stoacılar ve Septiklere ait yine çok sayıda metnin veya metin parçalarının İngilizce çevirilerini içeren kendi eserlerini yayınlamışlardır.

Bu son eserin Stoacı metinlerle ilgili bazı önemli özellikleri vardır: Long-Sedley'de kısa ve seçilen temalara yoğunlaşmış metinlerin bulunmasına karşılık, Inwood-Gerson orijinal kaynaklardan daha uzun metinleri bütün olarak vermeyi tercih etmektedirler. İkinci olarak Inwood-Gerson'da, John Stobaios'un eserlerinde muhafaza edilmiş olan Arius Didymus'un Stoacı ahlâka ilişkin doksografisinin ilk kez tam metin İngilizce çevirisi bulunmaktadır. Ayrıca Inwood-Gerson'da Plutarkhos, Galenos ve Seneca'dan seçilen Stoacılıkla ilgili metinler yine Long-Sedley'de olduklarından daha uzun bir şekilde verilmektedir.

Bu metinleri kullanırken veya atıflarda bulunurken Epikurosçuluğa ayırmış olduğumuz kısımda gösterdiğimiz aynı kısaltmaları kullanacağız. Bunlar dışında yararlandığımız ikinci dereceden eserlerin tam listesi ise Kaynakça'da yer almaktadır.

3

Stoacılığın Kökenleri



"O halde benim görüşüm şudur: Platon'un bu eski öğrencileri,yani Speusippos, Aristoteles, Ksenokrates ve daha sonra onların öğrencileri olan Polemon ve Teophrastos hiçbir eksiği olmayan mükemmel bir öğreti geliştirmişlerdir. Öyle ki Polemon'un öğrencisi olduğunda Zenon'un ne ondan ne de ondan önce gelenlerden ayrılması için hiçbir neden yoktu."

Cicero, *İyiler ve Kötülerin Sınırları Üzerine*, IV, 3

Seneca'nın bir büstü.

Platonculuk gibi Stoacılık da kendine özgü görüşleriyle büyük ölçüde orijinal olmasının yanısıra aynı zamanda yüksek düzeyde eklektik bir felsefe hareketidir. Bu ikinci özelliği bakımından arkasında sırasıyla Herakleitos'tan, Sokrates'ten, Kiniklerden, Megara okulundan, Platon'dan ve nihayet Aristoteles'ten gelen bazı unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurlar içinde özellikle Herakleitos, Sokrates ve Kiniklerden gelenler diğerlerinden daha ağır basmaktadır.

Epikuros fiziğinin temel tezlerini Demokritos-Leukipposçu atomculuktan alması gibi, Stoacılar da fiziklerinin veya doğa felsefelerinin temel tezlerinin hemen hepsini Sokrates öncesi bir başka büyük doğa filozofundan, Herakleitos'tan almışlardır. Bunların başında evrenin ana maddesinin ateş olduğu tezleri gelmektedir. Stoacılar da evrenin temelinde bulunan ilkenin, arkenin maddi-cisimsel bir şey olduğunu savunur ve onu ateşe veya sıcak nefese (pneuma) özdeş kılarlar.

Herakleitos, doğa felsefesinde her şeyin ateşten geldiğini ve sonunda yine ateşe döneceğini ileri sürmüştü. Stoacılar da bu görüşü benimser ve ona Herakleitos'ta olup olmadığı tam olarak kesin olmayan bir görüşü, 'evrensel yangın' (conflagration) öğretisini eklerler. Bu öğ-

retiye göre evrenin, içindeki her şeyle birlikte ateşten gelme ve sonunda yine ateşe dönme süreci, zaman içinde, sürekli olarak tekrarlanmaktadır:

Herakleitos, daha önce gördüğümüz gibi, evrenin ilkesi olan ateşin belli bir yasaya göre diğer varlıkları meydana getirdiğini söylemekte ve bu yasayı Akıl veya Logos olarak adlandırmaktaydı. Stoacılar, bir yandan bu ilkeyi yani ateş veya sıcak nefesi, Akıl veya Logos olarak adlandırırken diğer yandan oluşu yöneten bu yasa veya düzenlilikleri önüne geçilmez bir olgu olarak Kader (Fatum) diye nitelendirirler. Bunun sonucunda Stoacılar, Herakleitos'da varlığını gördüğümüz evrensel determinizm fikrini daha ileri ve açık olarak kadercilik (fatalizm) diye adlandırılabilecek bir noktaya götürürler. Sonuç olarak, her şeyin sürekli olarak değiştiği, aktığı yönündeki ünlü Herakleitosçu tez de Stoacılar tarafından da paylaşılır. Marcus Aurelius gibi son dönem Stoacıları bu tezden, insan hayatının gelip geçiciliği yönünde Herakleitos'ta olmayan ve daha çok Hıristiyansı olarak nitelendirilmesi mümkün olan önemli bir ahlâkî sonuç da çıkarırlar.

Doğa felsefelerinin tüm ilkelerini Herakleitos'tan alan Stoacıların ahlâk konusundaki modelleri ise hem hayatı, kişiliği, hem de ahlâk felsefesi alanındaki görüşleri bakımından Sokrates'tir. Onlar, Sokrates'i hem en yüksek ahlâkî bir davranış örneği ve ideali olarak alır hem de onun erdem, erdemlilik, mutluluk ile ilgili ana tezlerini tümüyle, hatta ondan daha ileri ölçüde, daha katı bir tarzda benimserler. Bu konuda özellikle ilk dönem Stoacılığı içinde yer alan Zenon ve Krizippos'un daha fazla Sokratesçi oldukları bilinmektedir.

Stoacılar bu bağlamda, Sokrates'in erdemle mutluluk arasında kurduğu sıkı bağlantıyı kabul ederler. Sokrates'in ahlâk felsefesinin bir başka önemli görüşünü, insan ruhunun özünü teşkil eden şeyin akıl olduğu tezini de paylaşırlar. Bunun en önemli sonucu olan erdemin esas itibariyle bilgi olduğu yolundaki tezi Stoacılar tarafından tümüyle kabul edilir. Krizippos bu tezden hareketle kötülüğü veya tutkuları bir bilgi eksikliğine, yanlış görüşe veya yargı kusurlarına indirger. Buna bağlı olarak, İlk Stoacılar, özellikle Zenon ve Krizippos, erdemle er-

demsizlik arasında kesin bir ayrım yaparlar ve erdem ile erdemsizliğin kendi içlerinde farklı dereceleri barındırabileceğini kabul etmezler. Bunun sonucunda da, insanlığı çok az sayıda erdemli insanlar ve bilgelerle geri kalan erdemsiz insanlar, deliler veya aptallardan oluşan iki ana gruba ayırırlar.

Sokrates'in erdemin bilgi olduğu tezinin bir diğer önemli sonucunun, kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı görüşü olduğunu biliyoruz. Bu görüş Sokrates'i kötü insanları iyileştirilmeleri gereken hastalar olarak görmeye itmişti ki, bu tezin bir benzeri özellikle son dönem Stoacılarından Marcus Aurelius'ta da bulunmaktadır. Marcus Aurelius bu tezden erdemsiz, kötü insanlara öfkelenmemek, hoşgörü göstermek, onları düşman olarak görmeyip affetmek gerektiği yönünde olumlu bir sonuç çıkarır.

Stoacıların kendilerinden önce gelen filozof ve felsefe okulları içinde etkisi altında bulundukları üçüncü grubu, küçük Sokratesçi okullar içinde yer alan Kinikler oluşturur. Diogenes Laertius'un verdiği bilgiye göre Stoacılığın kurucusu olan Zenon'u felsefeye sevkeden en önemli olay, Sokrates'in hayatı ve kişiliğine duyduğu hayranlık yanında, Kinik okula mensup bir filozof olan Krates'i tanıması olmuştur. Kiniklerin Sokrates'ten hareketle geliştirdikleri önemli bir ayrım, Stoacılar tarafından da tümüyle benimsenmiştir. Bu, Kiniklerin insan mutluluğu için önemli olan iç özgürlük, bağımsızlık, özerklik gibi temel iyilerle, zenginlik, sağlık, iyi ün gibi dışsal iyiler arasındaki yaptıkları ayrımdır Bu ayrım, Stoacıların ikinci gruba giren iyilerle ilgili olarak geliştirdikleri ve ilerde geniş olarak inceleyeceğimiz özel bir öğretinin, 'kayıtsızlar' veya 'farksızlar' (indifferents) öğretisinin temelini oluşturur.

Bunun yanısıra Stoacıların ahlâk felsefelerinin ana ilkesi olarak sundukları 'doğaya uygun yaşama' öğretilerinin de Kinik kaynaklı olduğuna şüphe yoktur. Kiniklerin doğa-yasa, doğal olanla– yasal olan arasında yaptıkları ayrım ve buna dayanarak yasal olana, uylaşımlara veya geleneklere dayandığını ileri sürdükleri kurumlar ve değerleri reddetmiş olmaları, Stoacılar tarafından da büyük ölçüde benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Bu bağlamda olmak üzere Stoacılar ortak bir insan do-

ğasına inandıkları gibi, bu doğa bakımından fazla bir anlam ifade etmeyen, onun kurallarını veya taleplerini değiştirmeyen cinsiyet, ırk, ulus gibi farklılıkları önemsiz görmüşlerdir. Bu görüşlerinin doğal ve tutarlı bir sonucu olarak da, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerinin temel ilkesini ve hedefini oluşturan Yunan tipi site toplumu ve devleti anlayışına karşı çıkarak bütün toplumları içine alacak evrensel bir dünya toplumu, bir dünya devleti (kozmopolis) projesini ortaya atmışlardır.

Stoacılar, buraya kadar saydığımız bu filozoflar ve okullarla aynı ölçüde veya önemde olmamakla birlikte Megaralılardan da etkilenmişlerdir. Zenon'un hocaları arasında Krates'ten başka Megara okuluna mensup Stilpon, Diodoros Kronos'un adları geçmektedir. Gerçekten onun mantık ve dil konusuna gösterdiği ilginin gerisinde Megaracı bazı etkilerin bulunması ihtimali yüksektir. Öte yandan bu Megaracı etki özellikle Krizippos'ta doruğuna ulaşmıştır. Krizippos, Stoacı okulun büyük mantıkçısı ve bilgi kuramcısı olarak sivrilmiştir. Megara okulunun kurucusu olan Euklides ilk olarak Parmenides ve Elealı Zenon tarafından geliştirilmiş olan akıl yürütme yöntemleri, paradokslar, saçmaya indirgeme usulüyle yakından ilgilenmişti. Krizippos'ta da bu ilginin yoğun bir şekilde devam ettiği görülmektedir.

Euklides'in Elea okulundan aldığı varlığın birliği görüşü de Stoacılar tarafından paylaşılmıştır: Stoacıların kozmoloji veya doğa felsefeleri, evrenin temelinde tek bir ilkenin, ateşin bulunduğu, onun varlığın hem etkin, hem edilgin ilkesi olarak iki ana farklı görünümde kendini gösterdiği tezine dayanmaktadır.

Stoacılar metafizikleri veya ontolojileri bakımından Platon'a tamamen ters düşmekle birlikte –çünkü onlar da Helenistik dönemin diğer büyük okulu olan Epikurosçular gibi tümüyle materyalisttirler– bazı başka temel görüşleri bakımından açık bir şekilde Platon'un etkisi altında bulunmaktadırlar. Bunlardan en önemlisi, belki, içinde yaşadığımız dünyanın bütün var olan dünyaların en mükemmeli olduğu yönünde başlangıcının Platon'da olduğunu gördüğümüz görüştür.

Platon'un *Timaios*'ta ortaya koyduğu evrenin, belirli bir amacı güden sanatkâr bir Tanrı'nın yani Demiorgos'un eseri olduğu, bundan

dolayı iyi, mükemmel, uyumlu bir bütün, bir kozmos olduğu görüşü Stoacıların da temel tezlerinden biridir. Yalnız onlar bu sanatkâr Tanrı'yı Platon gibi *kişisel* ve *evrene aşkın* bir varlık olarak tanımlamaz; onun *evrene içkin* bir ilke, Akıl veya Logos olduğunu söylerler.

Stoacılara Platon'dan intikal eden bir başka önemli düşünce de, yine teoloji alanına ait olan evrende tanrısal bir öngörünün veya inayetin bulunduğu düşüncesidir. Nihayet bu temel tezleri Stoacıları bir başka önemli Platoncu girişime, evrende kötünün olmadığını kanıtlama yönündeki girişime ve bunun için ortaya attıkları son derece ince 'tanrı savunması'na götürür. *Timaios*'un dokuzuncu kitabında kendisiyle karşılaştığımız Platoncu tanrı savunması, Stoacılar –ve Yeni Platoncular– tarafından önemli ölçüde geliştirilerek Hıristiyan Ortaçağ'ına nakledilir Bu çerçevede özellikle son dönem Stoacılığı daha büyük bir önem taşır.

Stoacıların Platon'dan etkilenmelerinin bir başka önemli örneğini de, psikolojiyle ilgili öğretileri temsil eder. Aşağıda geniş olarak üzerinde duracağımız gibi ilk dönem Stoacılarının, özellikle Krizippos'un Platon'un ruhu biri akıllı diğerleri akıl dışı üç kısımdan meydana gelen bir varlık olarak ele alan kuramını reddetmesine karşılık Orta Dönem Stoacılığının iki önemli temsilcisi Panaitios ve Poseidonios, Platoncu psikolojinin bu öğretisini büyük ölçüde benimserler.

Son olarak Aristoteles'in de Stoacılar üzerinde belli bir etkisinden söz etmemiz doğru olacaktır. Stoacıların felsefeyi mantık, doğa felsefesi ve ahlâk felsefesi olarak üçe ayırmaları Aristoteles kaynaklı değildir. Ancak Poseidonios'un bu üçlü ayrım yerine, onu esas olarak teorik ve pratik felsefe olarak ikiye ayırmasının gerisinde, Aristoteles'in bu konudaki öğretisi bulunmaktadır. Aristoteles'in insan hayatının ereğinin mutluluk (eudamonia) olduğu genel formülü diğer Helenistik okullar gibi Stoacılık tarafından da üzerinde herhangi bir tartışma yapılmaksızın kabul edilir. Aristoteles'in ethik alanında ortaya koyduğu bazı temel ayrımlar, örneğin ahlâkta araçlar-amaçlar, entelektüel erdemler-ahlâkî erdemler ayrımları yine bütün Stoacılar tarafından tartışılmaksızın kabul edilmiş görünmektedir. Stoacılar doğa felsefeleri-

nin aktif ilkesi olan sıcak nefes'i ve onun bireysel varlıklardaki iş görme tarzını, Aristoteles'in Form'una ve onun maddede iş görme tarzına benzer bir şekilde tasarlarlar. Nihayet Stoacıların dört unsur öğretilerinin de, bazı noktalarda Aristoteles'inkinden farklı olmakla birlikte özü itibariyle Aristotelesçi bir karaktere sahip olduğu görülmektedir

Stoacılığın düşünsel kökenleri hakkında bu kısa açıklamalardan sonra okulun belli başlı filozoflarının hayatları ve kişiliklerine, eserlerine, Stoacılık tarihi içindeki yerleri ve konumlarına geçelim. Bu çerçevede vereceğimiz bilgiler, Stoacılığın belli başlı üç dönemi hakkında biraz daha fazla bilgi sahibi olmamızı ve bu dönemleri birbirinden ayıran ana özelliklerin neler olduklarını biraz daha yakından görmemizi sağlayacaktır.

4

Erken Stoacılık Dönemi



"BURADA YATAN, KİTİON'UN SEVDİĞİ ZENON –NE PELİON'U OSSA'YA BİNDİRDİ, NE DE HERAKLES'İN İŞLERİNİ GÖRDÜ– AMA GENE DE OLYMPOS'A ÇIKTI; YILDIZLARA GİDEN YOLU BULDU: TEK BAŞINA ÖLÇÜLÜLÜĞÜN YOLUNU."

Diogenes Laertius, VII, 29

Kıbrıslı Zenon'un bir büstü.

ZENON

Antikçağa ait diğer birçok filozof gibi Zenon'un hayatı, karakteri, yaşama tarzı, özellikleri, eserlerinin sayısı ve adları hakkındaki en geniş bilgiyi yine Diogenes Laertius'a borçluyuz.

Zenon'un gerek doğduğu gerekse Atina'ya geldiği tarih konusunda büyük tartışma olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili ileri sürülen farklı görüşler arasında en kabul göreni, onun İÖ. 333/2 yılında Kıbrıs'ta aralarında Fenikeli yerleşmecilerin de bulunduğu bir Yunan kenti olan Kition'da doğmuş, yirmi iki yaşındayken yani 311 yılı civarında Atina'ya gelmiş ve 262/l yılında yetmiş iki yaşındayken burada ölmüş olduğudur.

Onu Atina'ya çeken şeyin ne olduğu konusunda da tartışmalar vardır. Bir kaynağa göre Zenon, bir tüccar olarak hayata başlamış, ticari amaçla yaptığı yolculukların birinde Fenike'den Pire'ye giderken içinde bulunduğu gemi kazaya uğramış, bu olay sonucunda bir şekilde Atina'ya gelmiştir. Ne nedenle oraya gelmiş olursa olsun, Diogenes, onun Atina'da bir kitapçı dükkânında görüp, okuduğu Ksenophon'un *Anılar* adlı kitapta kendisinden söz edilen Sokrates'ten ve onun dola-

yımıyla felsefeden etkilenmiş olduğunu söylemektedir. Yine Diogenes'e göre kitapçıya bu sözü edilen Sokrates gibi insanları nerede bulabileceğini sormuş, kitapçı tam o sırada yoldan geçmekte olan Kinik okula mensup Krates'i gösterip onun peşinden gitmesini söylemiştir. Böylece Zenon'un felsefi hayatı başlamıştır.

Bu olay iki bakımdan anlamlıdır: Birinci olarak, ister gerçek olsun ister olmasın, Stoacı okulun kurulması ve daha sonraki gelişmesinde Sokrates'in, onun güçlü kişiliğinin ve mutlu, iyi hayat anlayışının etkisine işaret etmektedir. İkinci olarak bu etkinin daha özel olarak Sokratesçi okullardan biri, hazzı reddeden, en yüksek iyi olarak insanın kendi nefsine hâkimiyetini ve dış dünyaya karşı bağımsızlığını savunan Kinik okul aracılığıyla gerçekleştiğine işaret etmektedir. Zenon'un kaybolmuş eseri *Devlet*'ten elimizde bulunan metin parçaları da onda paranın, evliliğin reddi, gerçek insani topluluğun ancak iyi ve erdemli insanlardan meydana gelen bir topluluk olabileceği yönünde Kinik bazı görüşlerin varlığını göstermektedir.

Ancak bu, Zenon'un Kinikler içinde Sinoplu Diyojen (Diogenes) gibi söz konusu kendine hakimiyet ve dış dünyaya karşı kayıtsızlık öğretisini en uç bir noktaya, her türlü medeni hayata ve kurumlara karşı düşmanlığa kadar götüren 'doğacı' kişilere fazla sempatisi olduğu anlamına gelmemektedir. Zenon, Kiniklerin çok sevdikleri 'doğaya göre' veya 'doğaya uygun yaşama' formüllerini daha ölçülü, daha yumuşak va daha toplumcu bir tarzda tanımlamayı uygun bulacaktır.

Nitekim Diogenes, Laertius Zenon'un belli bir süre Kinik Krates'in öğrencisi olmakla birlikte, hem Kiniklerin 'utanmazlığı'na karşı hayli çekingen davrandığını hem de bu dönemde Atina'da ders veren başka okullara mensup filozoflarla tanışıp, onların da derslerini izlediğini söylemektedir. Bu bağlamda olmak üzere Speusippos'tan sonra Platon'un Akademi'sinin başına geçen Ksenokrates'i ve bunun ölümünden sonra Akademi'de başkanlık görevini devralan Polemon'u zikretmektedir. Bu olay da Zenon'un Sokrates'in karakter gücüne hayran olmakla ve Kiniklerin nefse hakimiyet, dış dünyaya karşı kayıtsızlık, bireysel özgürlük sloganlarında kendini gösteren görüşlerini be-

ğenmekle birlikte onları yumuşatmak ve başka okulların görüşleriyle tamamlamak arzusunun bir ifadesi olarak alınabilir.

Zenon'un Atina'da kendi okulunu ne zaman kurduğu kesin değildir. Ancak onun İÖ. 300 civarında tümü Atina'nın şehir surlarının dışında yer alan Platon'un Akademi'si, Aristoteles'in Lise'si ve Epikuros'un Bahçe'sinden farklı olarak şehrin tam merkezinde, duvarlarında yer alan Polygnotos'un resimlerinden ötürü boyalı sundurma (stoa poikile) diye adlandırılan yerde ve bir aşağı bir yukarı yürümek suretiyle ders vermeye başladığını öğreniyoruz. Burası eski Atina'nın büyük agorasının yanında yer almakta ve Akropolis ve tapınaklarının bulunduğu resmi binalara bakmaktadır. Zenon'un kurduğu bu okul, içinde ders verdiği bu yerden, üstü kapalı kemerli yoldan dolayı Stoacılık, bu okulun görüşlerini benimseyenler de Stoacılar (İslâm felsefesinde Revakiyyûn) olarak adlandırılacaktır.

Diogenes, Zenon'un burada yaklaşık kırk yıl ders verdiğini, bu dersleri ve kişiliği ile Atina'da büyük saygınlık kazandığını, Atinalıların "yıllarca felsefeye verdiği hizmetlerden, erdemli bir hayat sürmesinden, gençleri erdem ve ölçülülüğe özendirerek en iyi olana yöneltmiş ve hayatını öğretileriyle tutarlı bir şekilde birleştirip herkese örnek teşkil etmiş olmasından ötürü" kendisine şehrin surlarının anahtarıyla birlikte altın bir çelenk sunduklarını, ayrıca da tunçtan bir heykelini diktiklerini söylemektedir. Bu arada, İskender'in ölümünden sonra Makedonya'nın kral naibi olan Antigonos Gonatas Atina'ya geldiğinde onun derslerini izlemekte ve Pella'daki sarayına gelmesi için kendisine sürekli davetlerde bulunmaktadır. Ancak Zenon yaşlılığını bahane ederek bu davetleri reddedecek ve yerine öğrencisi Persaios'u gönderecektir. Yaklaşık yetmiş yıllık (Diogenes'e göre doksan sekiz yıl) bir ömür sürdükten sonra Zenon İÖ. 264/3 yılında Atina'da ölmüştür.

Daha yaşadığı günlerde Zenon adının bir tür atasözü haline geldiği anlaşılmaktadır. Diogenes "Zenon'dan daha kendine hâkim" deyiminin yaygın bir deyim olduğunu söylemektedir. Ona mal edilen sözlerden biri Zenon'un ilerde üzerinde geniş olarak durulacak, Stoacıların kaderci dünya görüşlerinin olumsuz diye adlandırılabilecek ahlâkî

sonucunu zekice bir tarzda nasıl reddettiğini göstermesi bakımından ilginçtir: Hırsızlık yapan bir kölesini cezalandırmak amacıyla kırbaçladığında köle Zenon'a "Ama hırsızlık benim alın yazım" diyerek itiraz eder. Zenon'un buna cevabı şu olur: "Kırbaçlanman da öyle". Onun çok ve saçma sapan konuşan bir gence yaptığı uyarı da bütün zamanlar için üzerinde durulması gereken değerdedir: "Daha çok dinleyelim, ama daha az konuşalım diye iki kulağımız ve bir ağzımız var" (DL. VII, 23).

Diogenes, Zenon'a ayırdığı bölümde bugün hiçbiri elimizde olmayan eserlerinin bir listesini vermektedir. Bu liste içinde Platon'unkiyle aynı adı taşıyan *Devlet*'in yanında farklı konulara ait yirmiye yakın eserle karşılaşmaktayız. Başlıkları bu eserler içinde dar anlamda felsefeyle ilgili olanların (*Doğaya Uygun Hayat Üzerine, Heyecanlar Üzerine, Ödev Üzerine, Tümeller Üzerine, Tartışmalı Kanıtlar Üzerine*) yanında Yunan eğitimi, hitabet, edebiyat gibi felsefe dışı alanlara ilişkin incelemelerin (*Yunan Eğitimi, Homeros'la ilgili Problemler, Şiir Okuma Üzerine, Hitabet Tekniği*) de bulunduğunu göstermektedir.

Zenon'un, kendisinden sonra okulunun başına geçen Kleanthes'in de aralarında bulunduğu birçok öğrencisinden söz edilmektedir. Bu öğrencilerden bazıları kendilerine özgü görüşleriyle sivrilmiş görünmektedirler. Örneğin Khioslu Ariston, Stoacı ahlâkta önemli bir yer tutacağını göreceğimiz "kayıtsızlık" (indifference) öğretisini ilk ortaya atan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca Ariston'un Stoacılığın özellikle son döneminde üzerinde çok durulacak bir başka öğretiyi; bilge insanı iyi bir aktöre benzeten ve onun hangi rolü üstlenirse üstlensin onu en uygun bir şekilde oynaması gerektiğini söyleyen öğretiyi ilk ortaya atan kişi olduğunu da biliyoruz. Bunun yanısıra Ariston'un Zenon'un varlığını kabul ettiği felsefenin klasik üçlüsünde bölmesinde yer alan doğa felsefesi ve mantığı veya bilgi kuramını reddetmiş olduğu görülmektedir.

Diogenes, Ariston'un bunlardan ilki yani doğa felsefesi veya fiziğin bizi aştığını; diğerinin yani mantık veya bilgi kuramının ise bizimle ilgili bir şey olmadığını ileri sürdüğünü söylemektedir. Onun bu-

nunla kastettiği mantıkla ilgili şeylerin *mutlu veya iyi bir hayat sürmemiz bakımından yararsız olması*dır. Diogenes, Ariston'un bu bağlamda diyalektik akıl yürütmeleri bir örümcek ağına benzettiğini, onların çok sanatkârane bir şeyi gözlerimiz önüne serer gibi görünmelerine karşılık, gerçekte hiçbir faydaları olmadığını ileri sürdüğünü söylemektedir (DL, VII, 160-161).

Zenon'un bir başka öğrencisi olan Kartacalı Herillos'un ise Ariston'un tersine bilgiye çok değer verdiği görülmektedir. Ona göre insanın ereği her şeyi bilgili bir hayata uygun, bilgisizlik yüzünden yanlışa düşmeden yaşamak olmalıdır. Ancak yine Diogenes, Herillos'un Zenon'un bazı diğer görüşlerine karşı çıktığını söylemektedir (DL, VII, 165).

KLEANTHES

Zenon'un doğrudan öğrencisi olanlar arasında en önemli kişi ölümünden sonra, Stoacı okulun başına geçmiş olan Kleanthes'tir. Kleanthes de Zenon gibi Atina'ya dışardan gelmiştir; bugün Çanakkale ili sınırları içinde bulunan ve Aristoteles'in Akademi'den ayrıldıktan sonra bir süre kaldığını bildiğimiz Assos'ludur. İÖ. 331/30'da doğmuş ve çok uzun bir ömür sürdükten sonra İS. 233/32 yılında Atina'da ölmüştür.

Diogenes, Kleanthes'in mesleğinin başlangıçta boksörlük olduğunu söylemektedir. Kaynaklarda fizik bakımdan son derece güçlü, aynı ölçüde çalışkan ama felsefeye karşı fazla kabiliyeti olmayan, yavaş öğrenen biri olarak sunulmaktadır Atina'ya geldiğinde Zenon'dan çok etkilenmiş, büyük şevkle felsefeye sarılarak Zenon'un görüşlerini benimsemiştir. Çok yoksul olduğu için geceleri bahçelerde, kuyulardan su çekerek hayatını kazanmakta, gündüzleri ise Zenon'un derslerine devam etmektedir. Zamanla bu çalışkanlığı ve azminin ödülünü görmüş ve etrafta daha bir sürü değerli öğrenci varken, okulun başına geçmiştir.

Diogenes Laertius, Kleanthes'in eserlerinin de bir listesini bırakmıştır. Bu liste onun dar anlamda felsefeyle ilgili konuların yanısıra (*Zenon'un Doğa Felsefesi Üzerine, Duyum Üzerine, Demokritos'a*

Karşı, Aristarkhos'a Karşı, Herillous'a Karşı, Erdemler Üzerine, Yasalar Üzerine, Mantık Üzerine, Diyalektik Üzerine, Yüklemler Üzerine, Haz Üzerine vb.) daha genel başka bazı konular (*Kıskançlık Üzerine, Düğün Üzerine, Aşk Üzerine, Ün Üzerine, Krallık Üzerine* vb.) üzerinde de düşündüğünü göstermektedir.

Kleanthes'in hangi noktalarda hocasından ayrıldığı veya Stoacı öğreti içinde hangi özel görüşlerin ona mal edilmesi gerektiği bilinmemektedir. Ancak onun esas olarak doğa felsefesi ve teolojiyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Krizippos'un ölümden sonra sadece bilge insanların ruhlarına ölümsüzlük tanımasına karşılık, Kleanthes'in bu ölümsüzlüğü bütün insan ruhları için kabul ettiği görülmektedir. Öte yandan Stobaios'un *Seçmeler*'inde korunmuş olan *Zeus İlahisi* onun dinsel duyarlılığının derinliğini göstermektedir.

KRİZİPPOS

Ne var ki, erken Stoa döneminin en büyük temsilcisi hiç şüphesiz Anadolu'nun bir başka bölgesinden, Kilikya'nın Soloi veya Tarsus şehrinden gelen ve Zenon gibi damarlarında Fenikeli bir kanın dolaştığı söylenen Krizippos'tur. Krizippos'un da önceleri bir uzun mesafe koşucusu olduğu söylenmektedir. Krizippos da Stoacılığın kendisinden önceki diğer iki büyük temsilcisi gibi geniş maddi imkânları olan biri değildir. Ancak bundan fazla şikâyetçi olmadığı da anlaşılmaktadır. Krizippos bunu şöyle ifade etmektedir:

> "İnsan niçin para kazanacaktır? Eğer yaşamak içinse yaşamak önemli değildir; haz içinse haz da önemli değildir. Erdem içinse, erdemin kendisi tek başına mutluluk için yeterlidir. Ayrıca para kazanma yolları gülünçtür, örneğin onu bir kraldan sağlama gibi. Çünkü bunun için kralın suyuna gitmek gerekir. Onu dostluk sayesinde elde etmek de gülünçtür, çünkü bu durumda dostluk çıkar karşılığı satılan bir şey olacaktır. Onu bilgelik sayesinde elde etmek de aynı şeydir, çünkü o zaman da bilgelik para karşılığı sunulmuş olacaktır" (DL, VII, 189).

Krizippos'un İÖ. 280 yılında doğduğu hesaplanmaktadır. O halde okulun kendisinden önceki iki temsilcisinden yaklaşık elli yaş kadar daha küçüktür. Hem Zenon'u hem de Kleanthes'i tanımıştır. Atina'ya ne zaman geldiği ise belli değildir. Ancak önceleri Platon'un Akademi'sine devam ettiği ve orada şüpheci Arkesilaos'un derslerini dinlediği bilinmektedir. Bu derslerden pek fazla memnun olmamış olmalıdır ki, daha sonra Stoacıların arasına katılmıştır. Öte yandan onun Zenon ve Kleanthes'le ilişkilerinin pek mükemmel olmadığı da anlaşılmaktadır. Kleanthes'in tersine felsefeye çok yetenekli ve üstelik bunun son derece bilincinde olan biridir. Muhtemelen bunun sonucu olarak da oldukça kibirlidir. Kleanthes'e sık sık sadece öğretileri öğrenmek istediğini, onların kanıtlarını kendisinin bulacağını söylemiştir. Görüşleri birçok noktada Zenon'unkilerden ayrılmaktadır. Özellikle mantık veya bilgi kuramı alanında çok güçlüdür. Diyalektikte o kadar ünlü olmuştur ki birçok kişi, "Tanrılar diyalektikle uğraşsalar, ancak Krizippos kadar başarı olabilirlerdi" diye düşünmüşlerdir.

Krizippos, Kleanthes'in İÖ. 232 yılında ölümünden sonra Stoacı okulun başkanlığına geçer. Öte yandan erken Stoacılık dönemi içindeki yeri Kleanthes'ten hatta Zenon'dan bile daha önemlidir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi okulun Zenon'la birlikte ikinci, asıl kurucusu sayılır ve Stoacı öğretilerin ilk kez sistemleştirilmesi işini de gerçekleştirir. Hatta bu yönde olmak üzere "Eğer Krizippos olmasaydı, Stoacılık olmazdı" sözü İlkçağ'da dilden dile dolaşmıştır. Daha sonraki Stoacılar için Krizippos, ortodoks Stoacılığın genel temsilcisi veya sözcüsü ünvanını kazanacaktır. Stoacılık hakkında bilgi veren antik kaynakların "Stoacılar şöyle derler..." diye başlayan cümlelerinin arkasından gelen görüşlerin çoğunun ya Krizippos'un kendi görüşleri ya da onun kabul edebileceği görüşler olması çok muhtemeldir.

Krizippos çok üretken bir yazardır. Diogenes Laertius eserlerinin sayısını 705 olarak vermekte ve onlar arasında 118 tanesinin de başlıklarını zikretmektedir. Ancak konudan yana hiç sıkıntısı olmamakla birlikte, Krizippos'un dilinin pek başarılı olmadığını söylemektedir. Bunu muhtemelen Krizippos'un Yunancasının pek parlak olma-

dığı şeklinde anlamamız gerekir. Bunun yanısıra başka yazarların eserlerinden alıntı yapmaktan hiç hoşlanmadığını gördüğümüz Epikuros'un tersine, Krizippos'un çok sık ve geniş olarak başka yazarları zikreden bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, bir eserinde Euripides'in *Medea*'sının neredeyse tümünü alıntılamış olduğu için bu eseri okuyan birine ne okuduğu sorulunca bu kişi haklı olarak, "Krizippos'un *Medea*'sı" cevabını vermiştir (DL VII, 180).

Krizippos İÖ. 207'de Atina'da ölür. Ölümünden sonra okulun başına sırasıyla iki öğrencisi, Tarsuslu Zenon'la Seleukialı Diogenes geçer. Seleukialı Diogenes İÖ. 156'da o sırada Atina'da öğretim faaliyetinde bulunan diğer iki okula mensup iki filozofla, Aristotelesçi Kritolaus ve Akademik Septik Karneades'le, Atina şehrine Romalılar tarafından konulan bir para cezasını affettirmek üzere Roma'ya gider. Bu filozoflar heyeti, daha doğrusu heyetin bir üyesi olan şüpheci Karneades Roma'da gençler arasında büyük ilgi uyandıran iki konferans verir. Roma'nın eski erdemlerini temsil eden ve onları bütün gücüyle savunan yaşlı muhafazakar Cato, Roma gençleri arasında uyanan bu yeni ilgiden hiç hoşlanmaz ve Roma'nın askeri erdemleriyle uzlaşmadığını düşündüğü bu yeni merak ve ilginin yayılmaması için Atinalı filozoflar heyetinin bir an önce Roma'dan kendi ülkelerine gönderilmesi yönünde Senato'ya tavsiyede bulunur.

Bu olay, genel olarak Yunan felsefesinin özel olarak Stoacılığın Roma'yla ilk karşılaşmasını temsil etmesi bakımından önemlidir. Roma'nın felsefeyle ilişkisi inişli çıkışlı olacak ve Yunan dünyasının tersine, Roma'nın felsefe özellikle de bilimle yıldızı hiçbir zaman tam olarak barışmayacaktır. Platon veya Aristoteles gibi birinci sınıf filozoflar bir yana Roma dünyasında Zenon ve Krizippos ayarında bir filozofun bile ortaya çıktığı görülmeyecektir. Bundan sonra İS. 1. yüzyılda imparator Domitianus Roma'dan filozofların kovulmasını emreden bir kararname yayınlayacak ve İS. 529'da Doğu Roma yani Bizans imparatoru Jüstinyen ise o zamana kadar Atina'da varlığını iyi kötü sürdüren bütün felsefe okullarını kapattırarak temsilcilerini Doğu'ya, İran'a gitmeye mecbur edecektir.

Bununla birlikte Helenistik dönemin felsefe okulları, özellikle Stoacılık zamanla Roma'ya nüfuz etmiştir. Cicero, Poseidonios'un hayranı olmuş, yaşlı muhafazakar Cato'nun torununun torunu Genç Cato, İÖ. 1. yüzyılda büyük dedesinin kemiklerini sızlatıp iyi bir Stoacı olarak ölmüştür. Epikurosçuluk aynı yüzyılda ünlü Latin şairi Lucretius'u kendine hayran etmiş ve Stoacılık, saflarına Neron'un hocalığını yapmış olan Seneca gibi ünlü bir soyluyu, Epiktetos gibi azat edilmiş bir köleyi ve Marcus Aurelius gibi bir imparatoru katmıştır. Ancak bu Stoacılığın, daha önce değindiğimiz gibi, Helenistik dönemdeki felsefi önem ve değerini bir hayli kaybetmiş, tümüyle bir yaşama sanatına, ahlâk kılavuzluğuna hatta bir tür kurtuluş öğretisine indirgenmiş bir Stoacılık olduğunu belirtmemiz gerekir.

Seleukialı Diogenes'le birlikte Stoacılıkta Orta Stoa dönemi diye adlandırılan dönem başlar. Bu döneme ayırdedici özelliğini verdiren iki önemli kişi Panaitios ve Poseidonios'tur.

5

Orta Stoacılık Dönemi



"Ne var ki Panaitios ve Poseidonios erdemin yeterli olmadığını söylerler; mutluluk için sağlık, maddi imkânlar ve bedensel güç de gereklidir."

Diogenes Laertius, VII, 128

Epikuros'çuluğa ve Stoa'cılığa karşı olan düşünceleriyle bilinen Arkesilaos'un heykeli.

PANAİTİOS

Orta Stoa döneminin ortaya çıkmasına yol açan başlıca iki etken vardır. Bunlardan biri Zenon, Kleanthes ve Krizippos'un temsil ettikleri ilk dönem Stoacılığına rakip felsefi okullardan, özellikle Akademi'den gelen eleştirilerdir. Bu sırada Platon'un Akademi'si şüpheci akımın, Septikliğin merkezi olmuştur. Felsefe tarihinde Yeni Akademi Septikliği diye adlandırılan ve Arkesilaos ve Karneades tarafından temsil edilen bu akım, zamanın dogmatik diye adlandırdığı diğer okullarına yani Epikurosçuluğa ve Stoacılığa savaş açmış ve özellikle Stoacılığa önemli eleştiriler yöneltmiştir. Bu çerçevede olmak üzere Arkesilaos, Zenon'un bilgi kuramına karşı çıkmış, Karneades ise bu şüpheci saldırıyı genişleterek Stoacı felsefenin diğer alanlarına da yaymıştır. Bu eleştiriler birçok Stoacıya sistemlerinin zayıf noktalarını göstermiş, onları bazı öğretilerinin geçerliliği konusunda şüphelere sürüklemiş, bu noktalar ve onların temelinde bulunan öğretilerle ilgili olarak ortodoks Stoacılıkta bazı değişiklikler, düzeltmeler yapmaya götürmüştür.

İkinci etken ise Stoacılığın, Roma ile karşılaşmasıdır. Romalılar Yunanlılara göre daha az teorik, daha pragmatik insanlardır. Epiku-

rosçuluğun bireyci ahlâkı, en yüksek değer olarak hazzı görmeleri, Romalıların toplulukçu, askeri ahlâklarına fazla uygun düşmemektedir. Ama Stoacıların gereğinden fazla sert ahlâk normları, bilge insan ideallerinin de gündelik hayata, geniş halk kitlelerinin ahlâkî alandaki uygulama ve gerçeklerine ters düştüğü görülmektedir. O halde, bir yandan Stoacılığın fazla Yunansı olan teorik sistemleri içinde pratikle ilgili konulara daha fazla ağırlık verilmesi, diğer yandan Stoacı pratik felsefenin sokaktaki insanın, geniş halk kitlesinin talep ve ihtiyaçlarına cevap verilebilecek bir şekilde yumuşatılması, kullanılabilir hale getirilmesi gerekmektedir. İşte bu iki genel ihtiyaç veya olgu, Stoacılık içinde Orta Stoacılık diye adlandırılan yeni bir dönemin başlamasına yol açacaktır.

Panaitios yaklaşık İÖ. 185 yılında doğmuş ve yine yaklaşık 109 yılında ölmüştür. Stoacı okulun önceki diğer üç büyük temsilcisi gibi Panaitios da Atinalı değildir, Rodosludur. Ancak kendisinden önceki diğer büyük Stoacı filozoflardan farklı olarak hayatının bir kısmını Roma'da geçirmiştir. Selekuialı Diogenes'in ölümünden sonra Stoacı okulun başına geçen Antipatros'tan başkanlığı İÖ. 129'da devralmış ve gerek Diogenes'in gerekse Antipatros'un Stoacı okulun bünyesinde başlattıkları sözü edilen yöndeki değişikliği devam ettirerek onu daha belirgin çizgilere kavuşturmuştur.

Erken Stoacılığın mantık, fizik ve ethiği tek bir tutarlı sistem halinde ortaya koymuş olmasına karşılık, Panaitios erken Stoacı dönemin mantıkla ilgili kaygılarına fazla önem vermez. Onun fizikle ilgili tezlerinin bazılarına ise en azından belli bir ihtiyatla yaklaşır. Örneğin, ilk Stoacılar gibi evrenin ezeli-ebedi olduğunu kabul eder ama erken dönem Stoacılığının ana fizik tezi olan her şeyin evrensel bir yangın olayında ateşe dönüşeceği, bu evrensel yangın olayından sonra evrenin tekrar meydana geleceği ve bu sürecin böylece sürekli olarak tekrarlanacağı görüşünü yani 'evrensel dönüş' kuramını kabul etmez. Sonra yine ilk döneme ait Stoacıların bazılarının, örneğin Krizippos'un bu kuramın bir sonucu olarak benimsemiş olduğu birbirini izleyen dünyalarda hep aynı insanların ortaya çıkacağı (aynı Sokrates'in, aynı Pla-

ton'un) ve aynı olayların tekrarlanacağı (Sokrates'in idamı, Platon'un Sicilya seyahatleri) görüşünü de kesinlikle reddeder.

Panaitios ilk Stoacılardan farklı olarak ilgisini esas olarak evren değil, *insan doğası* üzerinde yoğunlaştırır ve insan doğası hakkındaki düşüncelerinde de Krizippos'tan çok Platon veya Aristoteles'in görüşlerini benimser. Krizippos'un daha önce kısaca işaret ettiğimiz ve ilerde geniş olarak göreceğimiz tarzda insan doğasını sadece akıldan ibaret görmesine, onda akıl-dışı herhangi bir unsurun varlığını reddetmesine karşılık Panaitios, insanda içtepilere özel önem verir ve onları akıl-dışı bir kuvvetin eseri olarak ele alır.

İlk Stoacıların, örneğin Zenon ve Krizippos'un insanları kategorik bir biçimde bilgelerle aptallara, erdemlilerle erdemsizlere ayırmaları ve bunlar arasında hiçbir ara durumun veya derecenin varlığını kabul etmemeleri de, Panaitios'un ortodoks Stoacılıkta karşı çıktığı görüşler arasında yer alır. Krizippos'un bütün erdemleri sadece bilgeliğe bağlamasına veya ona özdeş kılmasına karşı çıkan Panaitios, bir yandan bilgelikle diğer erdemler arasında ayrım yapar, diğer yandan tam, 'mükemmel erdem'in yanında 'erdeme benzeyen şeyler'in, 'erdemsi şeyler'in de varlığını kabul eder. Ona göre mükemmel erdeme sahip olan bilgelerin yanında erdeme benzeyen, erdemsi olan bir şeye sahip olan insanlar vardır. Böylece bilge olmayan herkes aptal veya deli olmadığı gibi tam erdeme sahip olmayan herkes de kötü değildir. Panaitios bilgelik ve tam erdem kavramları üzerinde gereğinden fazla ısrar etmenin gerçek hayatı, ahlâkî hayatı anlamayı zorlaştırması yanında insanların ahlâkî eğitimini de imkânsız kılacağı düşüncesindedir. 'En iyi' veya 'mükemmel', Panaitios için, bir model veya ideal olarak doğru ve geçerlidir; ama insan olarak bizi asıl ilgilendirmesi gereken bunlardan sonra gelen şey, 'ikinci iyi' olmalıdır.

Panaitios insanın ahlâkî davranışlarını kendisine uydurması gereken norm veya ölçü olarak 'insan doğası'nı, 'insanın özel doğası'nı almasına paralel olarak insanlar arasındaki farklılıklara ve bireyselliklere de büyük önem verir. Ona göre davranışlarımızı genel olarak doğayla değil, özel olarak 'kendi doğamız'la uyum içinde ger-

çekleştirmemiz, ilgimizi her zaman ve her yerde yapılması gereken şeyden çok 'şimdi ve burada' yapmamız gereken şey üzerinde yoğunlaştırmamız mutlu bir hayat için en önemli şeydir. Panaitios'un bu görüşünden Cicero'un bize hakkında bilgi verdiği ve ilerde üzerinde daha geniş olarak duracağımız Stoacıların çok önemli bir kuramı, 'roller kuramı' çıkar.

Böylelikle Stoacılıkta Panaitios'la 'seçmecilik' (eclecticism) diye adlandırılan yeni bir dönem başlar. Bu daha önce işaret ettiğimiz gibi başka okullardan, özellikle Platon ve Aristotelesçi okullardan gelen ve Stoacılıkla fazla çatışmayan veya bazı noktalarda onlardan daha ikna edici görünen kimi tezlerin Stoacılığa kabul edilmeye başladığı dönemdir. İşte Panaitios bu dönemin başında yer alır. Poseidonios da bu gelişmeyi devam ettirir. Onun, Krizippos'un insan ruhunda akıldan başka bir şeyin varlığını kabul etmeyen, tutkuları yanlış yargılara veya kanılara indirgeyen tekçi (monist) görüşüne karşı, Platon'un ruhu üç parçadan, akılsal kısım yanında ona indirgenmesi mümkün olmayan, tersine büyük ölçüde akıl-dışı olan arzu ve öfke güçlerinden meydana gelen bir varlık olarak alan psikolojisini kabul etmesi bu seçmeciliğin iyi bir örneğini oluşturur. Yine onun ilk Stoacılığın sağlık, zenginlik, iyi ün gibi dışşal iyilerin hiçbir değeri olmadığı, dolayısıyla bu tür şeylerin insan mutluluğu bakımından ilgisiz şeyler oldukları görüşüne karşı, Aristoteles'in insanın mutlu olması için bu tür şeylere de ihtiyacı olduğu, dolayısıyla onların belli ölçüde iyi ve değerli oldukları yönündeki görüşünü kabulü, aynı seçmeciliğin bir başka örneğidir.

POSEİDONİOS

Orta Stoacılık döneminin diğer önemli temsilcisi olan Poseidonios da Atina'ya dışardan, Suriye'nin eski bir kenti olan Apamea'dan gelmiştir. Yaklaşık olarak İÖ. 135 yılında doğmuş ve İÖ. 50'de ölmüştür. Atina'da önce Panaitios'tan dersler almış, sonra Rodos'ta kendi okulunu kurmuştur. Bu dönem, Stoacılığın artık yavaş yavaş Atina'nın dışına taştığı, Akdeniz bölgesinin çeşitli yerlerinde Stoacı merkezlerin

kurulduğu dönemdir. Panaitios'un genç Scipio'yu (Scipio Africanus) etkilemesine benzer bir şekilde Poseidonios da İÖ. 79-77 yılları arasında Rodos'u ziyaret eden Cicero'yu etkileyecektir.

Poseidonios Orta Stoa döneminin Krizippos'u olarak adlandırılır. O, Stoacılığın evrensel bir sistem olarak ortaya çıktığı günlere yeniden dönmek ister ve bu amacına uygun olarak Stoacı sisteme kesinlik ve ayrıntılarla ilgilenme özelliğini kazandırır. Poseidonios son derecede farklı ve geniş ilgilere sahip bir insan olarak, Aristoteles'le de karşılaştırılır. Aynı zamanda bir coğrafyacı, etnograf, okyanus bilimcisi, minerolog, volkan bilimci, astronom, matematikçi ve tarihçidir. Galya bölgesinde yaşayan Keltlerin toplumsal adetleri, Atlantik okyanusunda meydana gelen med-cezirler, Kuzey Afrika kıyılarında yaşayan maymunlar, Napoli yakınlarında bir adada bulunan tavşanlarla ilgili gözlemlerde bulunmuştur. İskenderiyeli büyük astronom Eratosthenes gibi dünyanın büyüklüğünü hesaplamak istemiş, güneşin büyüklüğünü, dünyadan uzaklığını hesaplamaya girişmiştir. Euklides'in geometrisini eleştirmiş ve bazı noktalarında onu düzeltme girişimlerinde de bulunmuş ve dörtgenlerin sınıflandırılmasıyla meşgul olmuştur. Strabon, onun normal Stoacı uygulamaya aykırı olan 'nedenleri araştırma' konusundaki özel bilimsel ilgisine dikkati çekmektedir.

Poseidonios bir tarihçi olarak İÖ. 142-93 yılları arasında Roma dünyasında cereyan eden olayların da hikâyesini yazmıştır. Ayrıca bu bağlamda insanlığın altın çağı olarak nitelediği ilk dönemine ait ilginç bir tarih kuramı geliştirmiştir. Seneca'nın *Mektuplar*'ında verdiği bilgilerden anladığımıza göre Poseidonios, bu dönemi insanların bilge kişiler tarafından yönetildikleri ve doğaya uygun mutlu bir hayat sürdükleri bir dönem olarak tasvir etmiştir. Ancak, ona göre, bu altın çağ fazla uzun sürmemiş, zamanla toplumlara kötülükler nüfuz etmiş ve krallıklar zorbalıklara dönüşmüştür. Böylece yasalara başvurmak ihtiyacı ortaya çıkmış ve bu yasalar da yine ilk kez bilge insanlar tarafından tasarlanıp ortaya konmuştur. Poseidonios bilgelerin insanlığa yalnızca yasalar değil, aynı zamanda bütün sanatları da hediye ettiklerini savunmuştur ki, Seneca bu görüşe karşı çıkmaktadır.

Poseidonios'un asıl anlamdaki felsefi görüşlerine gelince, onun Stoacı doğa felsefesinin veya kozmolojinin ana tezlerine itirazı yoktur. Bununla birlikte bazı noktalarda bu tezlerle ilgili bazı değişiklikler yapmak ihtiyacını duymaktadır. Bu ihtiyacının temelinde de 'kavramların olaylara uygun olması gerektiği' yönündeki bilimsel-empirist kaygısının bulunduğu anlaşılmaktadır. Onun, Krizippos'un akıl-dışının varlığını kabul etmeyen ruh anlayışını Panaitios gibi reddetmesi, bunun yerine Platon'un üçlü ruh anlayışını yani ruhun akıllı olan kısmı yanında akıllı olmayan arzulayıcı ve öfkeli kısımlarının da bulunduğu tezini kabul etmesi bu kaygının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Poseidonios, kötülüğü sadece yanlış yargılara veya kanaatlere indirgemenin gerçekçi olmadığını, insanın haz ve dünyevi başarıya karşı doğal bir yakınlığının olduğunu söylemekte ve tutkuların kaynağında insan doğasının bu akıl-dışı yanının bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre, tutkuların, Krizippos'un ileri sürdüğü gibi 'aşırı içtepiler' olduğunu kabul etmek mümkün değildir, çünkü "akıl ancak kendi faaliyetlerini açıklayabilir ve aklın kendi sınırları dışına çıkması mümkün değildir". Bundan dolayı tutkuları açıklamak için insan ruhunda veya doğasında başka bir ilkeye, akıllı olmayan bir ilkeye veya güce başvurmak zorunludur.

Poseidonios da Stoacı psikolojide, Panaitios'un izinden gitmektedir. Ancak Panaitios'ta olmayan, Poseidonios'un kendisinin ortaya attığı ilginç bir görüşü vardır. Bu, ruhun akıl-dışı cephesinden kaynaklanan duygusal bozuklukları veya tutkuları tedavi etmek için çeşitli 'akıl-dışı' yollara, tekniklere başvurmak gerektiği görüşüdür. Poseidonios bu teknikler arasında müzik ve şiiri saymaktadır ve onun akıl-dışının ancak akıl-dışıyla tedavi edilebileceği yönündeki bu ilginç görüşün arkasında Aristoteles'in tragedyanın bizde korku ve acıma duyguları uyandırarak 'arınma' (katharsis) sağladığı yönündeki ünlü tezinin bulunması ihtimali oldukça yüksektir.

Poseidonios Panaitios'tan bir başka bakımdan daha ayrılmaktadır: O, Stoacılıktan bilimsel-felsefi ilgiler kadar dini ihtiyaçların da doyurulmasının beklendiği bir dönemin başlangıcında yer almaktadır.

İlerde Yeni Platonculuğa ve erken dönem Hıristiyan düşüncesine ayırdığımız kısımda geniş olarak ele alacağımız üzere İsa'nın doğumuna tanıklık eden çağ, insanlık tarihinde Akdeniz ve Roma dünyasında dini ilgi ve kaygıların doruğa tırmanmış olduğu bir çağdır. Bu dönemde Yunan dünyasında olduğu gibi Roma'da da geleneksel çok tanrıcılık, eğitim görmüş insanların, aydınların büyük bir kısmını artık tatmin etmemektedir. Bu insanların var olmaya devam eden dinsel ihtiyaçlarının doyurulması için ortaya birçok Sır ve Kurtuluş dinleri, kurtuluş öğretilerinin çıkmış olduğu görülmektedir. Hıristiyanlık bu dinlerden biridir ve diğer birçok kendine özgü tezleri yanında Tanrı'nın özü itibariyle bir akıl değil, sevgi ve merhamet, doğa yasası değil çocuklarını seven ve onlarla ilgilenen bir baba olduğunu söyleyerek sıradan insanların gönüllerini kazanmaya muvaffak olacaktır.

Ancak iyi eğitim görmüş bir Yunanlı veya Romalı için ne uzun yüzyılların birikimi olan felsefi-rasyonel bir Tanrı ve doğa tasarımını ne de buna bağlı olarak geliştirilmiş olan doğacı (naturalist) ahlâk ve mutluluk öğretilerini terk etmek o kadar kolay veya çekici olmayacaktır. Stoacılık işte Hıristiyanlığın da içinde bulunduğu bu Sır ve Kurtuluş dinleri, kurtuluş öğretileri karşısında klasik antik çağın doğal bir teoloji, doğal bir varlık ve metafizik öğretisi, doğal bir ahlâk ve kurtuluş kuramını devam ettirme yönünde, Yeni-Platonculuktan önceki son çaba olacaktır, Başka bir ifadeyle Stoacılık, en genel olarak Yunan felsefesine, Yunan akılcılığına dayanan doğal din anlayışının Yeni–Platonculukla birlikte ve ondan önceki son temsilcisi olacaktır. Gerçekten Stoacılık, evrenin tanrısal olduğu, her tarafında düzen ve iyiliğin hüküm sürdüğü, her şeyin tanrısal bilgeliğe ve inayete uygun olarak cereyan ettiği, tanrıların veya daha doğrusu Tanrı'nın insanla ilgilendiği, insan ruhunun bir şekilde ölümsüz olduğu, insanın özel olarak tanrısal akıl ve bilgelikten pay aldığı, böylece doğanın, Tanrı'nın veya Kader'in yasalarına uygun olarak yaşamak suretiyle mutlu olabileceğini savunmaktadır. O, bu tezleriyle klasik antik çağın eğitim görmüş insanına dinsel bir yönde de hitap etmenin imkânlarını araştırmaktadır ve bu çabasında belli bir süre için başarılı olacaktır.

Poseidonios, Stoacılık içinde bu yöndeki gelişmenin ilk müjdeleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu yanını en iyi bir biçimde ortaya koyan şey, mistik-dinsel olarak yorumlanmaya uygun evrensel veya 'kozmik sempati' görüşüdür. Stoacılığın genel dünya görüşünün bir sonucu olan, evrendeki her şey arasında karşılıklı bir ilişki, yakınlık ve akrabalık olduğu görüşü, Poseidonios'u evreni kutsal bir şey olarak görmeye ve ona uygun, onun yasalarına uyarak yaşamayı bir tür ibadet olarak ele almaya götürmektedir.

Stoacılık içindeki bu gelişme, onu tümüyle bir pratik felsefe, bir ahlâk olarak ele alma yönündeki gelişmeyle paralel giderek sonunda Roma Stoacılığını doğuracaktır. Bu son dönem, İsa'dan sonra ilk iki yüzyılı kapsamakta ve bu dönemin başlıca Stoacı figürleri olarak da karşımıza Seneca, Epiktetos ve Marcus Aureilus çıkmaktadır.

6

Geç Stoacılık veya Roma Stoacılığı Dönemi



"BAZI ŞEYLER BİZE BAĞLIDIR; BAŞKA BAZI ŞEYLER İSE BİZE BAĞLI DEĞİLDİR. BİZE BAĞLI OLANLAR YARGILARIMIZ, EĞİLİMLERİMİZ, ARZULARIMIZ VE NEFRETLERİMİZ, TEK KELİMEYLE BİZE AİT OLAN ESERLERDİR. BİZE BAĞLI OLMAYANLAR İSE BEDENİMİZ, ZENGİNLİK, ÜN, GÜÇ, TEK KELİMEYLE BİZE AİT OLMAYAN ŞEYLERDİR."

Epiktetos, *Düşünceler*, 1. Düşünce

Seneca'nın bir büstü.

SENECA

Geç Stoa döneminin ilk önemli temsilcisi, İÖ. 4 - İS. 65 yılları arasında yaşamış olan Lucius Annaeus Senaca'dır. O retorik ve felsefe eğitimi görmüş, Yeni-Pythagorasçılık ve Stoacılığı incelemiş ve özellikle Stoacılığın etkisinde kalmıştır. Siyasi hayata atılarak avukat ve senatör olan Seneca, hatip olarak imparator Caligula'nın kıskançlığını üzerine çekecek ölçüde ün kazanmış ve İS. 39'da idam edilmekten zor kurtulmuştur. Neron'un önce özel hocası (mürebbi), imparator olmasından sonra da ise siyasal danışmanı olmuştur. Neron'a karşı bir kombloya karışmış olmakla suçlanarak İS. 65'te intihara zorlanmış, damarlarını açtırarak ölmeyi seçmiştir.

Seneca verimli bir yazardır. Eserleri dört grup altında toplanmaktadır: Nutuklar, tragedyalar, felsefi diyaloglar veya denemeler ve mektuplar. Seneca'nın nutuklarından hemen hiçbiri zamanımıza kalmamıştır. Günümüze ulaşmış dokuz tragedyasının da oynanmaktan çok okunmak için yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Felsefi diyalogları, ilerde mektuplarında karışık bir şekilde ele alacağı konuları ayrı ayrı incelemektedir. Bunların isimleri içerikleri hakkında yeteri derecede fi-

kir vermektedir: *Teselli Üzerine, Acıma Üzerine, İnayet Üzerine, Öfke Üzerine, Hayatın Kısalığı Üzerine, Ruh Sükuneti Üzerine, Mutlu Hayat Üzerine.* Dostu Lucilius'a yazmış olduğu yüz yirmi dort mektubu ise esas olarak ahlâkla ilgili konuları ele aldığı için *Ahlâk Mektupları* olarak adlandırılmıştır.

Seneca mantık ve bilgi kuramıyla ilgili konularla hemen hemen hiç ilgilenmez ve özellikle Stoacılığın Orta Döneminde başlayan felsefeyi özel olarak ahlâk konuları üzerinde yoğunlaştırma eğilimini devam ettirir. Ahlâk felsefesi alanında da, özel olarak ruh huzuru ve toplumsal sorumluluk, ödev kavramları üzerinde durur. Bu arada mektuplarının çoğunda da ölümün nasıl karşılanması gerektiği konusunu işler.

Seneca, Orta Dönem Stoacılığının ikinci önemli ismi Poseidonios'a özel bir sempati besler. Kendini bir Stoacı olarak görmesinin yanısıra Poseidonios gibi seçmeci olmaktan da korkmaz. Kimi zaman ise kendini her çiçekten bal toplayan arılara benzeterek, en çok bağlı olduğu Stoacılığı da eleştirir. Bu arada ilk mektuplarının hemen hepsini konuyla ilgili olsun olmasın Stoacılığın baş rakibi olan Epikuros'tan alınmış bir özdeyişle bitirir.

Seneca'nın Tanrı'sı Stoacılığın evrenin her tarafına yayılmış olan Aklıdır; insan ruhu ise insan bedeni içine yerleşmiş tanrısal soluktan başka bir şey değildir. Bütün insanların tanrısal ateşin bir parçası olmalarında dolayı eşit oldukları, bütün insanlığı içine alacak tek bir devletin olması gerektiği yönündeki Stoacı düşünceler, Seneca tarafından en ateşli bir şekilde savunulur. Seneca böylece kendini bir Roma vatandaşından çok dünya vatandaşı olarak görür. Erdemin en "yüksek iyi" olduğu, bilgelik ve erdemin özdeşliği, bilge kişinin hiçbir şeyden yoksun olmadığı, insanlar arasında en mükemmel, en mutlu kişi olduğu vb. yönünde ortaya çıkan Stoacılığın ortak fikirleri de Seneca tarafından, ancak değişik ve büyük bir edebi ustalıkla işlenir.

Seneca, Poseidonios'un Altın Çağ'da filozofların insanlara uygarlığı öğrettiği görüşüne karşı çıkar. Özellikle sanatların gelişmesiyle, ahlâk arasındaki ilişkiler üzerine, daha sonra Rousseau'nun geliştirdiği, uygarlığın gelişmesine paralel olarak ahlâkın bozulmuş olduğu şek-

lindeki ünlü tezine benzeyen şeyler söyler: Her türlü sanat, para hırsını körükleyerek insanları mutsuz etmekten başka işe yaramamamıştır. Seneca ahlâkî bozulmanın getirdiği kötülükleri ortadan kaldıracak tek şey olarak felsefeyi görür. Çünkü felsefe, iyi yaşama yoludur, mutlu olma sanatıdır. O, doğaya uygun yaşamanın yolunu gösterir. Mutluluk da doğaya uygun yaşamaktan geçer..

EPİKTETOS

Geç Stoa döneminin ikinci, felsefi bakımdan daha büyük ismi Epiktetos'tur. Köle bir aileden İS. 50 yılına doğru dünyaya gelmiş olan Epiktetos, kendisi de köle olan ama daha sonra Neron tarafından azat edilmiş olan birinin uzun yıllar boyunca kölesi olmuştur. Epiktetos'un zekâsından etkilenen bu kişi, ona dönemin önemli Stoacılarından biri ve Roma'da bir okul açmış olan Musonius Rufus'un derslerini dinletmiştir. Daha sonra özgürlüğüne kavuşan Epiktetos'un kendisi de felsefeyi meslek olarak benimsemiş, İS. 89'da Roma imparatoru Domitianus filozofları Roma'dan kovunca Yunanistan'ın güney doğusunda yer alan Nikopolis'e çekilmiş ve orada kendi okulunu açmıştır. Ölüm tarihi bilinmemektedir.

Epiktetos derslerinde Sokrates'in karşılıklı konuşma yöntemini kullanmış ama kendisi de Sokrates gibi yazılı hiçbir eser bırakmamıştır. *Söyleşiler* adını taşıyan eseri, imparator Traianus zamanında Nikopolis'te verdiği dersler sırasında öğrencisi Flavius Arrianus'un tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Flavius'un kendisi bu notların özünü oluşturduğunu düşündüğü kısımlarını *Epiktetos'un El Kitabı* diye adlandırdığı tek ciltlik küçük bir kitapçıkta biraraya toplamıştır.

Epiktetos bu eserde ileri sürdüğü düşüncelerin birinde, felsefenin ilk ve önemli kısmının, "Yalan söylememek gerekir" şeklindeki maksimleri *pratiğe geçirmek*le ilgili kısım olduğunu söyler. İkinci ve daha az önemli kısmı, bu maksimlerin doğruluğunu *kanıtlamak*la ilgili kısımdır:'Neden yalan söylememek gerekir?'. Üçüncü ve en az önemli kısmı ise şu sorularla ilgilenen kısımdır: 'Bir kanıtlama nedir? Sonuç, karşı oluş, doğru, yanlış, bütün bunlar nedir?'

Epiktetos'a göre bu sonuncu kısım, ikinci kısım için, ikinci kısım ise birinci kısım için gerekli olup bizim asıl ilgilenmemiz gereken, birinci kısım yani ahlâkî maksimleri pratik olarak hayata geçirmektir. Buna karşılık Epiktetos en fazla üçüncü kısım üzerinde oyalandığımızı, bütün ilgimizi ona yöneltttiğimizi ve böylece birinci ve ikinci kısmı ihmal ettiğimizi söylemektedir. Bu Epiktetos için 'yalan söylediğimiz, ama neden yalan söylememek gerektiğini kanıtlamaya her zaman hazır olduğumuz' anlamına gelmektedir (LII. Düşünce)

Epiktetos'un bu sözlerinden, onun Stoacı felsefe içinde neye önem verdiği açıkca ortaya çıkmaktadır. Bu, esas olarak onun ahlâkla ilgili kısmı olacaktır. Bu ahlâkla ilgili kısım da ancak *uygulamaya konması ve yaşanması bakımından* önemli olacaktır. Böylece, Epiktetos'un Stoacılığın ilk dönemindeki mantık, bilgi kuramı, varlık öğretisi, metafizik ve fiziğine ilişkin bütün kısımlarını bir yana bırakarak, yalnızca ahlâk felsefesiyle ve onun da sadece uygulama kısmıyla ilgilendiğini görmekteyiz.

Epiktetos'un ahlâk felsefesi, az sayıda ancak büyük bir kullanım alanına sahip bazı Stoacı tezlere dayanmaktadır. Bu tezlerden biri ve en önemlisi, evrende 'bize bağlı şeylerle bize bağlı olmayan şeyler' arasında ayrım yapan ve bize bağlı şeylerin arzularımız, eğilimlerimiz ve yargılarımızdan meydana gelmesine karşılık zenginlik, ün ve güç gibi şeylerin bize bağlı şeyler olmadıklarını ileri süren tezdir. Burada ilginç olan bir nokta, Epiktetos'un ana Stoacı görüşe uygun olarak *bedenimizi* de bize bağlı olmayan şeyler arasında saymasıdır (I. Düşünce).

Epiktetos bize bağlı şeylerin doğaları gereği özgür, elde edilmeleri kolay ve kararlı şeyler oldukları, diğerlerinin ise yine doğaları bakımından elde edilmeleri zor, kararsız ve kölece şeyler oldukları üzerinde ısrar eder (II. Düşünce). Ona göre bize bağlı, elde edilmeleri kolay ve özgür olan şeylere değer verrnemizin bizi özgür kılmasına karşılık, diğerlerine önem vermek bizi köleleştirir, hayatımızın mutsuzluk, kararsızlık ve çalkantılar içinde geçmesine yol açar.

Bu tezinin doğal bir sonucu olarak Epiktetos, daha sonra Marcus Aurelius tarafından daha özel bir vurguyla üzerinde durulacak

olan diğer ünlü bir tezini ortaya koyar: Bizi mutlu veya mutsuz etme gücüne sahip olan şeylerin *bizzat kendileri* olmayıp onlar üzerindeki *yargılarımız, kanılarımız*dır:

> "İnsanları mutsuz eden, şeylerin kendileri değildir, onlar hakkında sahip olduğumuz yargılarımızdır. Böylece ölüm korkunç bir şey değildir, çünkü o Sokrates'e korkunç bir şey olarak görünmemiştir. Korkunç olan, ölümün korkunç bir şey olduğu hakkındaki yargımızın kendisidir" (V. Düşünce).

Epiktetos bu tezine paralel olarak, hiçbir şeyin kendisi bakımından kötü veya felâket olmadığını, başkalarını mutsuzluk veya felaketlerimizden ötürü suçlamamızın yanlış olduğunu, onların sorumlusu olarak kendimizi görmemizin bilgeliğin başlangıcı olduğunu söyler. Bundan daha bilgece olan, gerçekten bilge insana yakışan şey ise başımıza gelen felaketlerden ötürü ne başkalarını ne de kendimizi suçlamak olacaktır.

Bu sonuncu neden tam bilgeliktir veya tam olarak eğitilmiş bir insanın özelliğidir? Epiktetos'un bu konudaki görüşünün gerisinde Stoacılığın özünü meydana getiren genel dünya görüşü vardır. Bu dünya görüşüne göre 'evren, olduğu gibi, iyidir; onda her şey, şeylerin bütününü kendisi tarafından belirlenmiş ereklere göre yöneten üstün bir bilgeliğin yasasına uygun bir şekilde cereyan etmektedir'. Bundan dolayı Epiktetos inandığı bu bu iyilik dolu İnayet'in bütün isteklerine tam olarak katılmakta, onları onaylamakta eksiksiz bir doyum bulur ve bu onaylama tümüyle kendisine bağlı olduğu, hiçbir şeyin bu onayı vermesine engel olması mümkün olmadığı için de kendisini aynı zamanda özgür ve mutlu hisseder.

Epiktetos'un Stoacı bu temel inancının sonucu, tam bir tevekküldür; kendisini Doğa'nın veya Tanrı'nın ellerine tam bir güven ve iç huzuru ile teslim etmesidir. Ancak bu tevekkül, teslimiyet, Epiktetos'a göre salt edilgin bir şey olarak da kalmamalı, insan Doğa'nın veya Tanrı'nın kendisi için çizmiş olduğu projeye aktif olarak katılmalı, ona destek olmalı, bunun için elinden geleni en iyi bir şekilde yapmaya çaba göstermelidir.

Bu görüş Epiktetos'u bir başka ünlü görüşüne götürür: Bu, insanın dünya denilen büyük sahnede ve rejisörü Tanrı veya Doğa olan büyük oyunda kendisine hangi rol verilmişse onu hiçbir itirazda, şikâyette bulunmadan elinden geldiği kadar iyi bir şekilde oynamasının görevi şeklindeki olduğu görüşüdür:

> "Unutma ki sen bu oyunun yazarının sana vermek istediği rolü oynamak durumunda olan bir aktör gibisin. Bu rolü kısaysa kısa, uzunsa uzun olarak oynamak zorundasın. Eğer o, senden bir dilenci rolünü oynamanı istiyorsa, onu da uygun bir şekilde oynayacaksın. Bir topalın [Epiktetos'un kendisi topaldır. Kölelik döneminde bir gün efendisi bilmediğimiz bir nedenle onun bacağını bir bukağıyla bükmeye başlar. Epiktetos sakin bir şekilde onu uyararak 'dikkat et, kıracaksın' der. Efendisi bükmeyi sürdürüp bacağını kırdığında Epiktetos'un yaptığı tek şey 'Onu kıracağını söylemedim mi? 'demekten ibaret olur – yazarın notu], yargıcın veya sıradan insanın rolü ile ilgili olarak da aynı şeyi yapacaksın. Rolünü seçmek senden başkasına aittir, ama verilen rolü iyi oynamak sana bağlıdır" (XVII. Düşünce).

Epiktetos'un düşüncesi zaman zaman tamamen dinsel bir havaya bürünür:

> "Bil ki tanrılara saygı göstermenin, dindarca davranışın en önemli parçası onlar hakkında doğru anlayışlara sahip olmak, onların var olduklarını, her şeyi bilgelik ve adaletle yönettiklerini düşünmek ve dolayısıyla onlara itaat etmeye, meydana gelen her şeyde onlara boyun eğmeye, her şeyi en mükemmel bir şekilde yaptıklarını, gerçekleştirdiklerini düşünerek onları seve seve takip etmeye hazır ve istekli olmaktan ibarettir. Böylece tanrılara karşı hiçbir hınç duymayacak ve onları seni ihmal etmiş olmakla suçlamayacaksın" (XXXI. Düşünce).

Epiktetos'tan yaklaşık yetmiş yıl sonra dünyaya gelecek ve manevi bakımdan kendisini onun öğrencisi sayacak olan Marcus Aurelius da Stoacılığın bu yeni biçimini, ahlâkî ve dinsel Stoacılığı derinleştirerek devam ettirecektir. Ancak Marcus Aurelius'ta, Epiktetos'ta ol-

mayan bir yumuşaklık, insani şeylere karşı daha büyük bir anlayış ve yakınlık vardır. Epiktetos'un ahlâkî sarsılmazlığı, acılara, felaketlere karşı direnci, çileciliği, duygusuzluk ölçüsüne varan kayıtsızlık ve etkilenmeyişiyle insanın ölçülerini aşan bir ahlâk idealini temsil etmesine karşılık Marcus Aurelius insan zaaflarını anlayışı, hoşgörüsü ve bağışlayıcılığı ile daha insani, daha uygulanabilir bir pratik ahlâk kılavuzluğunu üstlenmektedir.

MARCUS AURELİUS

Platon'un filozof-kral idealinin tarihte gerçekleşmesinin ilk örneği olan Marcus Aurelius aynı zamanda Roma Stocılığının son büyük temsilcisidir. İS. 121-180 yılları arasında yaşamıştır. Erken bir tarihten itibaren felsefeyle tanışmış, zamanının en iyi hocalarından Platonculuk, Aristotelesçilik ve Stoacılığı öğrenmiştir. Antoninus'un 161'de ölümü üzerine imparator olmuştur. Hükümdarlık döneminde bir yandan Tiber nehrinin taşması, kırsal bölgelerde meydana gelen kıtlıklar, depremlerin meydana getirdiği tahribat gibi büyük doğal felaketlerle boğuşurken öbür yandan imparatorluğun doğusunda Partların, kuzeyinde barbar kavimlerin Roma imparatorluğu için teşkil ettiği ciddi askeri baskı ve tehditleri savuşturmakla meşgul olmuştur.

Doğu'ya yaptığı seferlerin birinde, 175'te, Atina'ya uğramış ve burada faaliyet göstermekte olan dört felsefe okulu, Platoncu, Aristotelesçi, Epikurosçu ve Stoacı okulların her biri için yeni kürsüler kurdurmuştur. Siyasi ve ahlâkî idaresinin yol gösterici ilkelerini Stoacılıkta bulmuş ve ölümünden sonra geriye hayatının farklı dönemlerinde kaleme almış olduğu anlaşılan on iki defterden meydana gelen *Düşünceler*'ini bırakmıştır. Bu, aslında bir günlük olup, Marcus Aurelius'un yaşadığı olayların etkisi altında yazıya döktüğü gözlem ve düşüncelerini dile getirmektedir. Bu düşünceler en büyük bölümüyle insan, hayat, ölüm, iyi, kötü gibi konularla, kısaca ahlâkî ve dini konularla ilgilidir ve Stoacılığın bu alandaki düşüncelerinin bir çeşit tekrarıdır. Bunlarda da yer yer Stoa okulunun diğer alanlardaki, özellikle doğa felsefesi ve teoloji alanındaki ilke ve tezlerine de değinilir. Ancak bunlarda daha

önceki Stoacı üstadların öğretilerine herhangi bir katkı söz konusu değildir. Sonuç olarak Marcus Aurelius'un tarihsel önemi, Stoacılığın çeşitli alanlarına getirdiği katkılardan değil, ahlâk felsefesi alanında bilinen Stoacı görüşlere özel kişiliğinin, yumuşak karakterinin ürünü olan yeni bir tazelik, canlılık kazandırmasından ileri gelmektedir.

Marcus Aurelius'un bu eserinde karşımıza çıkan düşünceleri, Epiktetos'un *Söyleşiler*'i gibi, birbiriyle ilişkili veya birbirleri destekleyen birkaç Stoacı ana tema üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlar evrenin, eşyanın birliği, sürekli değişme, evrensel determinizm veya kader, insan hayatının gelip geçiciliği, ölümün kaçınılmazlığı, tanrısal inayet, toplumsal sorumluluk ve işbirliği, hoşgörü gibi konulardır. Bunlar vesilesiyle Epiktetos'un diğer bazı görüşleri, örneğin elimizde olan şeylerle olmayan şeyler arasında yaptığı ayrım, rol kuramı, dış şeylere karşı kayıtsızlık, bağımsızlık veya kendine yeterlik olarak özgürlük anlayışı, Tanrı'nın iradesine teslim olma olarak dindarlık öğretisi son derece parlak bir dil ve sürükleyici bir üslûp içinde ifade edilmektedir.

Düşünceler'in en etkili pasajlarının bir bölümü Herakleitos'tan bu yana Stoacılarda sık sık tekrarlanan sürekli değişim kavramıyla ilgilidir:

> "Zaman bir nehir, her şeyi meydana getiren şiddetli bir akıntı gibidir. Bir şey ortaya çıkar çıkmaz, ortadan kalkar; yerini bir başkası alır; ama bu ikinci şey de kendi payına yerini bir başkasına bırakmak üzere ortadan kalkar" (II. Kitap, XLIII. Düşünce).
>
> "Sürekli olarak, meydana gelen her şeyin bir değişim sonucu ortaya çıktığını düşün ve evrensel doğanın var olan bir şeyi benzeri yeni varlıklar meydana getirmek üzere değiştirmek kadar hiçbir şeyi sevmediğini düşünmeye alış. Her varlık kendisinden çıkacak olan bir başka varlığın tohumudur" (II, XXXVI).
>
> "Varlıklar ve olayların hangi hızla cereyan ettiklerini ve ortadan kalktıklarını düşün. Gerçekten töz, sürekli akış içinde olan bir nehir gibidir. Onda bulunan kuvvetler sürekli değişmelere tabidirler; formel nedenler de binlerce değişikliğe uğrarlar. Hemen hemen hiçbir şey kararlı değildir. Arkamızda geçmişin büyük uçurumu, önümüzde her şeyin içinde yok olduğu gelecek vardır" (V, XXIII).

Evrensel sürekli değişim temasına paralel bir konu insan hayatının gelip geçiciliği, ölümün kaçınılmazlığıdır. Bu konu, Marcus Aurelius'ta sanki ilerde büyük İran şairi Ömer Hayyam'da kazanacağı derin boyutu haber veren etkili bir dramatiklik içinde ele alınır:

> "İnsan hayatının süresi bir andır. İnsanın tözü, akıcı; duyumları belirsiz; bedeni, kolayca dağılabilir; ruhu bir an için görünen bir parıltı; kaderi, zorlukla bilinebilir; ünü, belirsiz bir kanıdır. Tek kelime ile insanın bedeniyle ilgili her şey, akan bir su; ruhuyla ilgili her şey, bir rüya ve dumandır. İnsan hayatı bir savaş, yabancı bir ülkede kısa bir kalış; onun ölümden sonraki ünü ise, bir unutmadır" (II, XVII).
>
> "Her birimizin ancak içinde bulunduğumuz zamanı yaşadığımızı, bu zamanın ise ancak bir an devam ettiğini hatırla; geri kalan yaşanmıştır veya belirsizdir. O halde herkesin yaşadığı zaman kısadır. Bu zamanı yaşadığı dünyanın köşesi de küçüktür; ölümden sonraki en kalıcı şöhret bile küçüktür" (III, X).
>
> "Sürekli olarak şunları düşün: Hastalarına kaşlarını çatan ne kadar çok hekim, büyük bir olay olarak diğer insanların ölümünü önceden haber veren ne kadar çok astrolog, ölüm ve ölümsüzlük üzerine bitmez tükenmez tartışmalar yapan ne kadar çok filozof, çok sayıda insanın ölümüne neden olan ne kadar çok lider, sanki hiç ölmeyeceklermiş gibi ellerinde tuttukları güçlerini zalimce bir kibirle insanların hayatı ve ölümüyle ilgili kararlar almakta kullanan ne kadar çok zorba hükümdarlar öldüler! Helice, Pompei, Herculanum ve diğer benzerleri içinde olmak üzere ne kadar çok şehir yok oldu! Bunlara senin birbiri ardından öldüklerini gördüğün, diğerlerini de ekle. Onlardan her biri diğerine son görevini yaptıktan sonra kendisi de öldü ve ona bir başkası son görevini yaptı; bu başkasına da bir başkası aynı şeyi yaptı. Bütün bunlar ne kadar kısa bir zaman süresi içinde oldu! Kısaca insani şeyler gelip geçici ve değersizdir; dün bir parça yumurta, yarın mumya veya kül" (IV, XLVIII).

Ancak Marcus Aurelius, bu görüşlerine dayanak olan Stoacı metafizik veya doğa felsefesinin sonucu olarak, Ömer Hayyam kadar karamsar değildir. Onun bu tablodan insanla, insani eylemlerle çıkardığı ana ahlâkî ödev önerisi şudur:

> "Yapılması gereken, zamanın bu son derece küçük anını 'doğaya uygun' bir şekilde yaşamak, olgunlaştığında kendisini taşıyan toprağı kutsayarak, kendisini meydana getiren ağaca şükran duyarak toprağa düşen bir zeytin tanesi gibi dünyadan sessizce ayrılmaktır" (IV, XLVIII).

'Doğaya uygun yaşamak', diğer Stoacılar gibi Marcus Aurelius'un da ahlâk felsefesinin ana ilkesidir. Çünkü doğa, diğer Stoacılar için olduğu gibi Marcus Aurelius için de akıllı, amaç sahibi, iyi ve tek kelimeyle tanrısal bir şeydir. O, atomcuların zannettikleri gibi kör kuvvetlerin, acımasız zorunluluklarının alanı değildir; tersine, ne yaptığını bilen, belli amaçlar güden, akıllı, iyilik sever bir varlığın eseri veya bu varlığın kendisidir. Sonuç olarak Stoacı metafiziğin veya kozmolojinin bu temel tezi, Marcus Aurelius için insan hayatının kısalığını, gelip geçiciliğini, güvensizliğini, kırılganlığını telâfi eden iyimser, olumlu bir karşı ağırlığı temsil etmektedir.

Bununla birlikte Marcus Aurelius'un evrenin akılsallığı, düzenliliği ve iyiliği konusundaki bu temel inancında, diğer Stoacılarda olmayan belli bir şüphecilik de yok değildir. Bu şüphecilik onu, modern çağın başlangıcında benzeri düşünceler ileri süren Montaigne gibi yazarlarla aynı gruba, 'ihtiyatlı iyimserler', 'şüpheci iyimserler' grubuna sokmamıza imkân verdiği gibi, ilerde Gazali gibi derin inançlı bir Müslüman ve yine Pascal gibi koyu bir Hıristiyanın aynı yönde geliştireceklerini göreceğimiz ünlü 'bahis'lerinin (parie) de bir öncüsü yapar:

> "Ya kaos, çözülme veya birlik, düzen ve İnayet. Eğer birinci ise bu raslantıların karmaşası, bu karışıklık içinde kalışımı uzatmayı niye arzu edeyim? O zaman bir gün nasıl toprak olacağımı bilmek dışında kaygılanacağım bir şey yoktur. O zaman kendimi niye üzeceğim? Ne yaparsam yapayım, çözülme beni yakalayacaktır. Ama ikinci şıkta beni yöneten Güç'ü ululama imkânına kavuşurum, onun içinde sağlam bir şekilde yaşar ve ölürüm" (VI, X).

Tanrı'sız, İnayetsiz bir dünyada yaşama düşüncesi Marcus Aurelius'a tahammül edilmez bir şey görünmektedir:

"Her şeyi her an hayattan çıkabilecek bir insan gibi yapmak, söylemek ve düşünmek. Eğer Tanrılar yoksa, insanlardan ayrılmanın korkunç bir yanı yoktur; çünkü onlar seni mutsuzluğa sürükleyemezler. Eğer onlar yoksa veya onlar insani şeylerle ilgilenmiyorlarsa Tanrıların ve İnayetin olmadığı bir dünyada yaşamakla benim ne işim var?" (II, XI).

Bununla birlikte Marcus Aurelius'a düzensiz, rastlantısal, karışık bir evren tasarımı akla uygun gelmemektedir. Bunun için o insanın kendisinde gördüğü düzenden hareket etmektedir:

"Sende belli bir düzenin olması, Bütün'de ise ancak karışıklığın olması mümkün müdür? Her şeyin birbiriyle ilişkili, uyumlu olduğu açık değil midir?" (IV, XXVII)

O halde tanrılar ve tanrısal İnayet vardır ve bunlar gerçek kötülüklere düşmemeleri için insanlara her türlü vasıtayı ve imkânı vermiştir. Bu, diğer Stoacılar için olduğu gibi Marcus Aurelius için de, başlarına gelen kötülüklerden, mutsuzluklarından sorumlu olanların, insanların bizzat kendileri oldukları, kötülük ve mutlulukların insanların evrenin ve kendi doğalarını bilmemelerinden, bu nedenle onlara aykırı davranmalarından ileri geldikleri anlamına gelmektedir

Marcus Aurelius evreni yöneten yüksek gücün akıl olmasından ve insanların bu ortak aklı paylaşmalarından onların toplumsal bir varlık oldukları, dolayısıyla ortak bir yasaya itaat etmeleri gerektiği sonucunu çıkarır ki, bu da onu tüm dünyayı tek bir site olarak kabul etmeye götürür:

"Eğer akıl bizde ortaksa, bizi akıllı varlıklar yapan şey de ortaktır. Eğer böyleyse neyi yapmamız, neyi yapmamamız gerektiğini söyleyen akıl da ortak olmalıdır. Eğer böyleyse yasa da aramızda ortak olmalıdır. Eğer ortak bir yasamız varsa, bizler aynı siteyi paylaşan yurttaşlarız demektir. Eğer aynı yasayı paylaşıyorsak, bu ortak bir yönetimden pay alıyoruz demektir. Eğer ortak bir yönetimimiz varsa, o zaman da bütün dünya tek bir site gibidir" (IV, IV).

Düşünceler'in bir pasajı ise Marcus Aurelius'un bütün ahlâk felsefesini özetler niteliktedir:

> "Şafaktan itibaren kendine şunları söyle: "Bugün bir terbiyesizle, nankörle, küstahla, dolandırıcıyla, tamahkârla, insanlardan kaçan biriyle karşılaşacağım. Bütün bu kusurlar bu adamlarda, onların iyi ve kötünün ne olduğunu bilmemeleri sonucu ortaya çıkar. Ben ise iyinin doğasının güzel, kötünün doğasının çirkin olduğunu; suçlunun kendisinin doğasıyla benim doğam arasında, kan ortaklığı veya biyolojik ortaklıktan ötürü değil, onun da benimle aynı akıldan pay alması, aynı tanrısal parçaya sahip olmasından ötürü akrabalık olduğunu bildiğim için bu insanların hiçbirinden zarar göremem; çünkü onların hiçbiri bana bir çirkinlik getiremez. Bundan dolayı ben bir akrabama sinirlenemem, ona kin duyamam; çünkü biz eller, ayaklar, kirpikler, ağzımızdaki yukardaki ve aşağıdaki iki sıra dişler gibi birbirimizle işbirliği yapmak üzere doğmuşuzdur. O halde birbirimize düşmanca davranmamız doğaya aykırıdır; birbirimize düşmanlık ve nefret göstermemiz, birbirimize düşmanca davranmamız demektir" (II, I).

Marcus Aurelius'un bunlardan çıkardığı ve *Düşünceler*'de sık sık tekrarladığı bir başka önemli düşüncesi, bütün insanlara, bu arada bize haksızlık yapanlara, bizi incitenlere de iyi davranmamız, onlara hoşgörü göstermemiz gerektiği düşüncesidir:

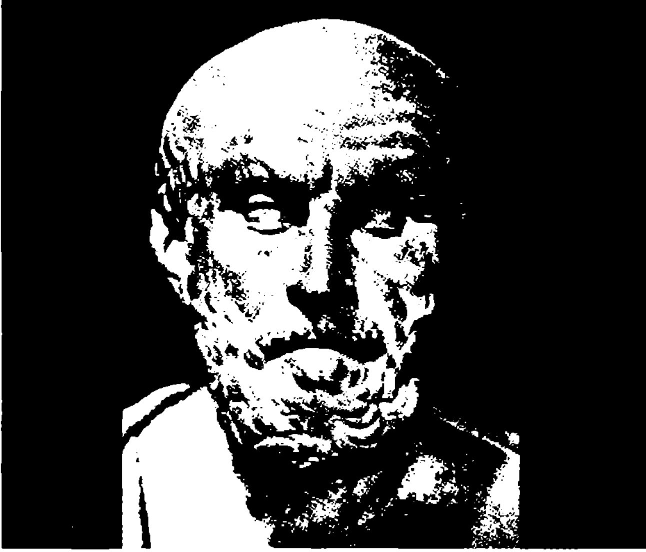
> "İnsana özgü olan şey, kendisine hakaret edenleri bile sevmesidir. Buna erişmenin yolu, onları akrabaların olarak görmen, onların bilgisizlik sonucu ve istemeksizin kötülük yaptıklarını düşünmen ve kısa bir süre sonra hepinizin öleceğinizi hatırlamandan geçer" (VII, XXII).

Stoacılık böylece son derecede geniş kapsamlı, birlikli bir dünya görüşünden, aynı zamanda bir bilgi kuramı, varlık kuramı, doğa felsefesi ve ahlâk felsefesini içine alan bir devasa felsefi sistemden, sadece insanla, insanın evren içindeki yeriyle ahlâkî-pratik bakımından ilgilenen bir yaşama kılavuzuna ve öğütler toplamına dönüşür. Bir yaşama kıla-

vuzu, ahlâkî öğütler toplamı olarak Marcus Aurelius'un düşüncelerinin son derece derin, değerli olduğuna şüphe yoktur ve bu düşünceler ilk ortaya çıktıklarından bu yana tanrı tanımazlardan özel bir dine veya inanca mensup insanlara kadar her türden insan üzerinde derin bir şekilde etkili olmuşlardır. Ancak Stoacılıkta meydana gelen bu gelişmeyi felsefi olarak farklı değerlendirebilir ve Stoacılığın başlangıcında sahip olduğunu gördüğümüz büyük bakış açısının; varlığı, doğayı, insanı bir bütün olarak tüm boyutlarıyla anlamaya ve açıklamaya çalışan, bunun için işlenmiş bir bilgi kuramı, dil kuramı, anlam kuramı, varlık kuramı, doğa kuramı ve siyaset kuramı geliştiren geniş ufkunun zaman içinde bu kadar daralıp, küçülmesini felsefi bakımdan ciddi bir gerileme olarak görebiliriz. Okuyucunun bu konuda sağlıklı bir karar vermesi için Stoacılığı felsefenin çeşitli alanlarında ortaya attıkları, ana tez ve öğretilerinde görmesi gerekmektedir. Şimdi bunu yapmaya, Stoacı okula mensup filozofların bu felsefenin çeşitli alanlarında yani sırasıyla mantık, bilgi kuramı, varlık felsefesi, doğa felsefesi, psikoloji, teoloji, ethik ve siyaset felsefesi alanında ortaya koydukları ana görüşleri, tezleri, öğretileri ayrıntılı olarak ele alıp göstermeye çalışalım.

7

Stoacıların Mantığı



"STOACILARA GÖRE DOĞRU, DOĞRUDAN ÇIKAR: 'HAVA AYDINLIKTIR'IN 'ŞİMDİ GÜNDÜZDÜR'DEN ÇIKMASI GİBİ; YANLIŞ DA YANLIŞTAN ÇIKAR: 'HAVA KARANLIKTIR'IN YANLIŞLIĞININ 'ŞİMDİ GECEDİR'İN YANLIŞLIĞINDAN ÇIKMASI GİBİ. ÖTE YANDAN DOĞRUNUN YANLIŞTAN ÇIKMASI DA SÖZ KONUSUDUR: ÖRNEĞİN 'DÜNYA VARDIR'IN 'DÜNYA UÇUYOR'DAN ÇIKMASI. AMA YANLIŞ DOĞRUDAN ÇIKMAZ; ÖRNEĞİN 'DÜNYA UÇUYOR'UN 'DÜNYA VARDIR'DAN ÇIKMASI."

Diogenes Laertius, VII, 81

Krizippos'un bir büstü.

MANTIĞIN ALANI VE KAPSAMI

Stoacılar mantık derken, bizim bugün mantıktan anladığımızdan daha geniş bir inceleme alanını kastederler. Aristoteles'in mantığını incelerken onun bazı açılardan bugünkü mantık anlayışımızı aşan bir görüşe sahip olduğunu görmüştük. Aristoteles için mantık, yalnızca düşüncenin kendi yasalarına göre düzgün yani tutarlı bir biçimde nasıl çalıştığını araştırmaktan veya göstermekten fazla bir şeydi. Çünkü Aristoteles'e göre mantık, aynı zamanda bir metodolojiydi ve onun *İkinci Analitikler*'inin özel inceleme konusu olan apodiktik kıyaslar, biçimsel açıdan doğru ve tutarlı akıl yürütmeler veya kanıtlamalar olmaları dışında bizi bilimsel bilgiye götüren bir bilim yöntemi olma özelliğine de sahiptiler.

Öte yandan, Aristoteles'in bizi kesin bilimsel bilgilere götüren apodiktik kıyaslar yanında muhtemel, makul veya yaygın olarak kabul edilen öncüllerden hareketle geliştirilen diyalektik akıl yürütmeleri, mantığın bir başka inceleme alanı olarak ele aldığını da görmüştük. Diyalektik akıl yürütmeler veya kıyaslar, biçimsel nitelikleri bakımından apodiktik akıl yürütmelerden farklı değildi. Bunların farkı, öncül-

lerinin bilimsel kanıtlamanın öncüllerinden içerik bakımından farklı olmasından dolayı, sonuçlarının da içerik açısından farklı olması yani bilimsel bakımdan kesin güvenilir olmamasıydı. Bundan başka Aristoteles, örnekler ve örtük kıyaslardan meydana gelmesinden dolayı, amacı ikna etmek olan retoriğin de diyalektikle bazı yakın ilişkileri olduğunu söylemekteydi.

Stoacıların da bu yönde yürüdüklerini, hatta mantığın alanını ve ele alması gereken konuları belirlerken Aristoteles'ten daha kapsamlı bir görüşe sahip olduklarını görmekteyiz. Stoacılar, mantığın alanı içine düşüncenin ifadesi olan *dille ilgili çalışmaları* da katmaktadırlar. Onlara göre mantık, sadece akıl yürütmelerin veya kanıtların biçimlerini, kalıplarını (patterns) değil, *akılsal konuşmayla ilgili her şeyin incelemesi*ni içine alır. Bu, mantığın sadece düşünceyi, düşüncenin ilkelerini, akıl yürütmeyi ve onun biçimlerini değil, dili, dilin ses ve anlamla ilgili cephelerini (fonetik ve semantik), cümle kuruluşu ve üslûpla ilgili incelemeleri de (phraseology ve stilistik) kapsaması anlamına gelmektedir. Nihayet Stoacılara göre mantığın araştırma alanı bunlarla da sınırlı değildir; bilginin imkânı, kaynağı, doğru, doğrunun ölçütü gibi bugün daha çok bilgi kuramının alanına girdiğini düşündüğümüz diğer ana bir inceleme alanını da bunlara katmak gerekir.

Stoacıların mantıkla ilgili görüşlerinin başlangıcı Zenon'a dayanmaktaysa da onun hakkında bu denli geniş kapsamlı anlayışın asıl sahibinin Krizippos olduğu anlaşılmaktadır. Stoacıların mantığı hakkında bilgi veren çeşitli kaynaklar, mantığı ilk kez bu yönde ele alan ve geliştiren kişinin Krizippos olduğu üzerinde görüş birliği içindedir.

DİYALEKTİK VE RETORİK

Stoacıların, mantığı önce birbirinden tamamen ayrı iki kısma böldüklerini görmekteyiz. Bunlar retorik ve diyalektiktir. Retorik, Stoacılar tarafından kabaca 'tek kişi tarafından gerçekleştirilen başarılı konuşma sanatı' olarak adlandırılır. Diyalektik ise hem iki kişi tarafından karşılıklı olarak gerçekleştirilen, hem de doğru ve yanlışı konu alan bir konuşma sanatı olarak tanımlanır. Başka bir deyişle diyalektik *doğru*

ve yanlış sözleri konu olarak alan bir sanattır, çünkü Stoacılar ifadenin veya sözün doğruluğunu, düşüncenin doğruluğundan ayırmazlar. Onlara göre kelimeler ve düşünceler farklı bakış açılarından ele alınan aynı şeylerdir. Göğüste kaldığı sürece bir düşünce olan bir fikir (logos), telaffuz edilir edilmez bir kelime veya söz halini alır. Bundan dolayı diyalektik biri düşünceleri diğeri ise kelimeleri veya sözleri ele alan iki kısma ayrılır (Zeller, 72 vd).

Platon ve Aristoteles'in bu disiplinlerle ilgili olarak birbirlerinden son derece farklı görüşlere sahip olduklarını; Platon'un diyalektiği felsefenin kendisine veya onun en üst ifadesine özdeş kılmak istemesine karşılık, Aristoteles'in onu bilimsel olmayan, ancak belli bakımlardan değeri olan bir akıl yürütme yöntemi biçiminde gördüğünü biliyoruz.

Retoriğe gelince, bu konuda da Platon'la Aristoteles arasında yine büyük bir görüş ayrılığı vardır. Ancak bu kez deyim yerindeyse roller değişmiştir: Retoriğe belli bir değer verenin Aristoteles olmasına karşılık, Platon'un onu hiçbir değeri olmayan bir göz boyama, aldatma etkinliği olarak nitelediğini biliyoruz.

Stoacıların ise retorik hakkındaki görüşleri kelimesi kelimesine Aristoteles'inkinin aynı olup herhangi bir orijinallik göstermez. Diogenes Laertius'un verdiği bilgiye göre onlar da Aristoteles gibi retoriğin siyasi, adli ve törensel olmak üzere üç türü olduğunu kabul etmekte ve retorik bir konuşmanın kendisinden meydana gelmesi gereken parçaları da yine esas olarak Aristoteles'inkine benzer bir şekilde sınıflandırmaktadırlar (DL, VII, 42-43).

Ancak Stoacıların diyalektik konusunda, Aristoteles'ten ayrıldıkları ve daha çok Platon'un izinden gittikleri görülmektedir. Bu konuda Diogenes, Stoacıların diyalektiği "doğruyu yanlıştan ayırdeden ve inandırıcı sözleri karanlık sözlerden ayırmayı sağlayan bir disiplin" olarak tanımladıklarını, ayrıca "o [diyalektik] olmaksızın yöntemli bir şekilde soru sormak veya bir soruya cevap vermenin imkânsız olduğu"nu ileri sürdüklerini söylemektedir. Bunun sonucu olarak Stoacılar, diyalektik olmaksızın bilge kişinin akıl yürütmesinde yanılmasının mümkün oldu-

ğunu ileri sürmektedirler. Bilge insan keskin bir zekâya, nüfuz edici bir kavrayışa sahip olan ve genel olarak akıl yürütmede başarılı olan insandır. Çünkü işi doğru tartışmak, doğru akıl yürütmek olan kişi, önünde bulunan konuları doğru ele almak, kendisine sorulan sorulara doğru cevap vermek gücüne sahip olan kişidir ki, bu özellikler de diyalektik alanında uzman olan bir kişinin özellikleridir (DL, VII, 47-48).

Afrodisyas'lı Aleksandros da aynı yönde konuşmakta ve Stoacıların diyalektiği "düzgün konuşma" olarak gördüklerini, düzgün konuşmayı doğru ve uygun olanı dile getirmek olarak aldıklarını, bu özelliği ise filozofun ayırdedici bir niteliği olarak kabul ettiklerini, böylece diyalektiği "felsefenin en üst ifadesi olarak tanımladıkları"nı söylemektedir (LS, 31 D).

O halde Stoacılar, bilimsel bilginin kaynağı ve ölçütü hakkında birazdan göreceğimiz gibi Platon'unkinden tamamen farklı, ona tamamen zıt, kararlı olarak deneyci (empirist), hatta duyumcu (sensualist) bir görüşe sahip olmakla birlikte, diyalektiğin kendisi hakkında Platon'la benzer bir görüşü paylaşmaktadırlar. Bununla birlikte Platon'la Stoacılar arasında şöyle bir farklılıktan da söz etmek mümkündür:

> "Platon için diyalektikçinin bir soru-cevap süreciyle doğru tanımlara erişen ve böylece şeylerin doğasının ne olduğunu keşfeden bir insan olmasına karşılık Stoacılar bu soru-cevap yöntemini diyalektikçinin kullandığı yöntemlerden biri olarak kabul etmekle birlikte onu felsefe yapmanın asıl yöntemi olmaktan çok bir eğitim yöntemi olarak kabul ediyor görünmektedirler" (Long, 122).

ÖNERMELER KURAMI

Stoacıların dar anlamda mantıklarına gelince, bu mantığın esas olarak bir önermeler kuramıyla akıl yürütmeler kuramından meydana geldiğini söyleyebiliriz. Önce ana hatlarıyla önermeler kuramını görelim:

Stoacılara göre bir önerme doğru veya yanlış olan bir sözdür veya Diogenes'in Stoacıların bizzat kendi sözlerine dayanarak ifade ettiği gibi "kendisine doğru veya yanlış yüklemlerinin yüklenmesi mümkün veya zorunlu olan cümledir" (DL, VII, 65).

Öte yandan Stoacılar önermeleri basit (veya yalın) ve bileşik (veya karmaşık) önermeler olarak iki gruba bölüp; basit önermeler içinde de üç türü ayırdetmektedir: ı) "Belirli" önerme: "Şu adam yürüyor"; ıı) "Kategorik" veya "aracı" önerme: "Sokrates (veya "bir adam") yürüyor; ııı) "Belirsiz" önerme: "Biri yürüyor". Birinci tür önermeler, özneleri kendisine bir işaret sıfatıyla işaret edilen şeyleri ifade eden önermelerdir: "Şu adam" gibi. İkinci ve üçüncü tür önermelerde ise özne gitgide daha fazla bir belirsizlik derecesine sahiptir: "Bir adam" veya "biri" gibi.

Stoacıların bu ayrımları, mantıksal olmaktan çok metafizik ve epistemolojik görünmektedir. Başka bir ifadeyle bunun gerisinde Stoacıların varlık felsefesi ve varlık anlayışları bulunmaktadır. Bilgi kuramlarını ele alırken üzerinde duracağımız gibi, Stoacılar gerek Platoncu gerekse Aristotelesçi anlamda tümellerin varlığını reddetmektedirler. Onlara *göre dış veya gerçek dünyada var olan şeyler, ancak tikel, duyusal varlıklardır. Tümeller, sadece insan zihninin ürünü olan kavramlardır ve hiçbir tümel kavramın dış dünyada herhangi bir karşılığı yoktur*. Bu, az önce değindiğimiz belirli (definite) önermelerdeki "şu" işaret sıfatının, metafizik ve epistemolojik olarak dış dünyada var olan somut, gerçek, belirli bir varlığa işaret ettiği ve bu tür bir önermenin doğruluğunun da söz konusu yüklemin yani yürümenin "şu" işaret sıfatıyla kendisine işaret edilen o somut, tikel şeye ait olmasından ibaret olduğu anlamına gelmektedir. Başka deyişle, Stoalılara göre, olumlu (affirmative) doğru bir önerme, hakkında bir ifade olduğu şeyin varlığını gerektirir. Bu şey ise ancak tikel, somut, bireysel bir şeydir. Bu şeyi yani mantıkta özneyi, başka türlü ifade etme yolları ise *gitgide artan bir belirsizlik* içerir. Bundan ise "kategorik" ve "belirsiz" önermelerin doğruluklarının, onlara karşılık olan veya onları bir başka şekilde ifade eden belirli önermelerin doğruluğuna bağlı olduğu sonucu çıkar.

Peki, Stoacılar "İnsan ölümlüdür" veya "İnsan iki ayaklı bir hayvandır" türünden önermelerin doğruluk veya yanlışlığı konusunda ne düşünmektedirler? Long, haklı olarak, Stoacıların bu tür sözleri dar

anlamda birer *önerme* olarak adlandırmayacaklarını söylemektedir: Bunlar anlamlı sözlerdir ama önerme değildirler; çünkü *onların ne doğru, ne yanlış olduğunu söylemek mümkündür*. Bunun bir sonucu olarak Stoacıların metafizikleriyle çatışmaması için "insan ...dır" tarzındaki cümleleri "eğer bir şey insansa, o...dır" biçiminde koşullu önermeler olarak ifade ettikleri anlaşılmaktadır (Long, 141).

Bileşik veya karmaşık önermelere gelince, Stoacıların bunların yedi türünü kabul ettikleri görülmektedir. Bunlardan birincisi "eğer" bağlacı ile birbirlerine bağlanan iki önermeden meydana gelen koşullu veya koşul bildiren bileşik önermedir. Bu bağlantı ikinci önermenin veya bileşik önermenin ikinci kısmının, birinci önermeyi veya birinci kısmı takip ettiğini ileri sürer: "Eğer gündüzse, hava aydınlıktır".

İkinci tür bileşik önerme sonuç çıkarıcı (inferential) önermedir. Burada iki önermeyi birbirine bağlayan bağlaç "madem ki"dir: "Madem ki gündüzdür, o halde hava aydınlıktır". Bu bağlantı da ikinci önermenin veya bileşik önermenin ikinci kısmının, birinciyi takip ettiğini ileri sürer, ama buna ek olarak bu birinci kısmın doğru olduğunu da kabul eder.

Üçüncü tür bileşik önermeler ayrık (disjunctive) önermelerdir. Burada iki önerme "veya" bağlacıyla birbirlerine bağlanmaktadırlar: "Ya gündüz veya gecedir". Bu bağlantı açıkca görüldüğü üzere iki önermeden birinin mutlaka yanlış olduğunu gösterir.

Bileşik önermelerin diğer türleri üzerinde durmayacağız. Onların "için" bağlacıyla birbirine bağlanan 'neden bildiren önermeler' ("Gündüz olduğu için hava aydınlıktır"); 'üstünlük bildiren önermeler' ("Şimdi geceden çok gündüzdür"); 'aşağı oluşu bildiren önermeler' ("Şimdi gündüz olduğu kadar gece değildir"); 'karşıtlık bildiren önermeler' ("Şimdi gündüz ve şimdi gündüz değil") olduklarını söylemekle yetineceğiz (DL, VII, 71-73).

Stoacılar bu örneklerde açıkca görüldüğü gibi, sadece *önermelerin mantıksal biçimi*yle ilgilenmektedirler. Göstermek istedikleri şey, *önermeler arasında tamamen biçimsel olarak hangi tür ilişkilerin ku-*

rulabileceğidir. Bu yine Long'un haklı olarak işaret ettiği gibi, Stoacıların modern mantıkçıların "doğruluk-fonksiyonları" diye adlandırdıkları bir sistemi geliştirme yönünde ilerlediklerini göstermektedir (Long, 142).

AKIL YÜRÜTMELER VEYA KANITLAMALAR KURAMI

Stoacılar daha doğrusu bu kuramı ortaya atan Krizippos, mümkün olan bütün doğru veya geçerli akıl yürütmelerin (veya kıyasların) aslında beş ana biçimi veya kalıbı olduğunu ve *bütün mümkün olabilecek akıl yürütmelerin beş ana kalıba indirgenebileceği* görüşündedir. Öte yandan bu beş ana geçerli akıl yürütme biçimi, kanıtlanmaya ihtiyaç göstermeyen şeyler olmalarından ötürü, Stoacılar tarafından, "kanıtlanamazlar" olarak adlandırılmaktadır.

Diogenes Laertius'un ve Sextus Empiricus'un verdikleri listeye dayanarak, bu beş ana kanıtlanamaz veya kanıtlamaya ihtiyaç göstermeyen geçerli akıl yürütme biçimini formel biçimde şöyle ifade edebiliriz: ı) P ise q; p; o halde q *(Gündüz ise hava aydınlıktır: gündüzdür; o halde hava aydınlıktır)*; ıı) P ise q; q-değil; o halde p-değil (*Gündüz ise hava aydınlıktır*; *hava aydınlık-değil*; o *halde gündüz-değildir*; ııı) Hem p hem q olamaz; p; o halde q değildir *(Hem gece, hem gündüz olamaz; gündüzdür; o halde gece değildir)*; ıv) Ya p veya q; p; o halde q-değil *(Ya gündüz veya gecedir; gündüzdür, o halde gece değildir)*; v) Ya p ya q; p-değil; o halde q (Ya gündüz ya gece; gece-değil; o halde gündüzdür) (DL, VII, 79-81; PAG. 2, 157-158).

Sextus Empiricus'un verdiği bilgiye göre Krizippos, bu beş temel akıl yürütme biçiminin sadece insana has olmadığını, hayvanların, bu arada köpeklerin bile bu tür akıl yürütme kalıplarından pay aldıklarını ileri sürüyormuş. Örneğin Krizippos, avını kovalayan bir köpeğin üç yola ayrılan bir kavşağa geldiğinde, avının tutmadığı iki yolu kokladıktan sonra artık koklamaya ihtiyaç duymaksızın doğrudan doğruya üçüncü yola gireceğini iddia ediyormuş. Çünkü bu durumda köpek şöyle akıl yürütüyormuş:

> "Avım ya şu, ya şu veya şu yola girmiş olabilir. Şu veya diğer yola girmediğine göre onun mutlaka üçüncü yola girmiş olması gerekir" (PAG, 1, 69).

Stoacılara göre herhangi bir daha karmaşık akıl yürütmenin geçerliliğini göstermek için, onu bu kanıtlanamaz akıl yürütme biçimlerinden birine veya birden fazlasına indirgemek zorunludur. Ayrıca bu beş kanıtlanamaz kıyas veya akıl yürütme biçimlerinin kendilerini de bazı temel kurallar üzerinde temellendirmek veya gruplandırmak mümkündür. Krizippos'un bu yönde bazı çalışmalar yaptığı ve bu akıl yürütme biçimlerini dört *temel kural* (themata) üzerine dayandırmaya çalıştığı söylenmektedir. Apuleis bu kurallardan birini bütün bu akıl yürütmelerde ortak olan bir kural olarak genel bir biçimde şöyle formüle etmektedir:

> "Eğer iki önermeden üçüncü bir önerme çıkarsa, bu önermelerin her birinden sonucun zıddı olan önermeyle birlikte diğer önermenin zıddı çıkar" (LS, 36 I).

Stoacıların bu akıl yürütme kuramıyla Aristoteles'in kıyas kuramı arasında bazı benzerlikler olduğu açıktır: Her ikisi de akıl yürütmenin *formel* kuralları üzerinde durmaktadırlar. Her ikisi de, öncüller olarak ortaya konulan iki önermeden sonuç olarak bir önermenin çıktığı akıl yürütme biçimleri veya kalıplarını ele almaktadırlar. Bununla birlikte onlar arasında bazı farkların olduğu da görülmektedir: Haklı olarak işaret edilmiş olduğu gibi Aristoteles'in mantığı, esas olarak bir *terimler mantığı*dır. O orta terim aracılığıyla büyük ve küçük terimler arasında ilişki kurar. Stoacıların mantığı ise bir *önermeler mantığı*dır. O, öncüller ve sonucu teşkil eden önermeler arasında ilişki kurar.

Stoacıların mantığıyla Aristoteles'inki arasında ikinci önemli fark, Aristotelesçi kıyasta akıl yürütme biçiminin esas olarak *koşullu olmaması*dır. Aristoteles, özellikle kıyasa dayanan akıl yürütmeyi koşula dayanan akıl yürütmeden ayırmıştır. Aristoteles'te kıyasın biçimsel olarak geçerli olması için öncülleri koşulu ifade eden "eğer"le baş-

latmak zorunlu değildir. Yani Aristotelesçi kıyasın klasik örneği olan "Bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates de insandır, o halde Sokrates de ölümlüdür" akıl yürütmesi veya çıkarımını hiç şüphesiz "Eğer bütün insanlar ölümlü ise ve eğer Sokrates insansa, o halde Sokrates ölümlüdür" şeklinde ilk iki öncülü koşul belirten önermeler olarak da ortaya koyabiliriz. Ama bu zorunlu değildir. Böyle ortaya koymadığımız takdirde Aristotelesçi kıyas geçerliliğinden bir şey kaybetmez.

Öte yandan Stoacıların beş başlıca akıl yürütme kalıplarından, ancak ilk ikisinin koşul ifade eden öncüllere dayandığını (p ise q; p; o halde q ve p ise q; q-değil; o halde p), diğerlerinin öyle olmadığını gördük. Bununla birlikte yine Long'un işaret ettiği gibi, bütün Stoacı akıl yürütme biçimleri ancak akıl yürütmenin öncüllerini teşkil eden koşullu önerme ise onun öncülü, akıl yürütmenin sonucunu teşkil eden önerme onun sonucu olarak doğruysa geçerlidir (Long, 143).

Sonuç olarak, Stoacıların mantığının Aristoteles'in mantığı gibi büyük ölçüde formel olmakla birlikte tam olarak da öyle olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Stoacılar da Aristoteles gibi "doğru" derken, *sadece önermeler arasındaki tutarlılığın sonucu olan mantıksal doğruluğu* anlamamaktadır. Onlarda da "doğru" yine Aristoteles gibi aynı zamanda *bir önermenin, bu önermenin konusu olan nesneyle "uygunluğu"* (correspondence) anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, onlarda hiçbir önerme aynı zamanda nesnelerin gerçek durumunu uygun bir şekilde yansıtmadığı takdirde, doğru olamaz. O halde *doğru,* bu anlamda *"gerçek"in önermesel karşılığıdır.* Başka deyişle Stoacı mantığın kökleri de, Aristoteles'inki gibi evrenin yapısında yatar ve ona dayanır.

Stoacılara göre mantık, sadece insan zihninin ürünü olan biçimsel bir sistem değildir. Mantıksal çıkarım veya dedüktif akıl yürütmenin mümkün olmasının nedeni, şeylerin sahip oldukları yapının (constitution) bizzat kendisidir. Bunun da nedeni *mantığın kendisinden kaynaklandığı Logos'un veya aklın aynı zamanda evrenin, varlığının yapısını, özünü, doğasını oluşturmasıdır.* Stoacılara göre, bu temel kabullerin sonucu olarak da mantıksal ilişkiler, aynı zamanda ve gerçekte fiziksel-nedensel ilişkilerdir. *Öncül-sonuç ilişkisi doğadaki neden-*

eser ilişkisinin düşüncedeki karşılığıdır. Mantıktaki öncül-sonuç ilişkisinin zorunluluğu da aslında doğadaki neden-eser ilişkisinin zorunluluğunun sonucudur. Tek cümle ile her türlü bağıntının doğruluğu, aslında Tanrı'nın ya da Doğa'nın veya kozmik aklın eserinden başka bir şey değildir.

Stoacılarda akılla doğa, mantıkla varlık arasındaki bu derin ilişkilerin –ve karışıklığın– ilginç bir örneğini üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin, gelecekteki olaylar için geçerli olup olmadığına ilişkin öğretilerinde bulmaktayız.

ÇİFT DEĞERLİ MANTIK VE ÜÇÜNCÜ HALİN İMKÂNSIZLIĞI

Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, başka bir deyişle yasası bir önermenin ya da onun çelişiğinin zorunlu olduğunu, onların ikisi arasında üçüncü bir halin imkânsız olduğunu söyleyen ilke veya yasadır. Çift değerli mantık ise önermelerin ancak iki değere sahip olduğu yani ya doğru ya da yanlış olmaları gerektiğini, önermelerle ilgili olarak doğru veya yanlış dışında üçüncü bir doğruluk değerinin mevcut olmadığını kabul eden mantıktır. Bu bağlamda Aristoteles'in kurmuş olduğu mantık, iki değerli bir mantık olduğu gibi bu mantığın temelinde kabul ettiği ilkelerden biri de üçüncü halin imkânsızlığı ilkesidir.

Ancak Aristoteles'in üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin gelecekteki tikel olaylara uygulanabilir olduğu konusunda şüphesi vardır. Daha doğrusu Aristoteles'in bu konudaki görüşü çok açık değildir; mantık eserlerinden ikincisi olan *Önermeler Üzerine*'nin 9. Bölümü genel olarak onun bu ilkenin gelecekteki tikel olaylara uygulanamayacağını savunur gibidir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi Aristoteles mutlak bir determinist değildir. Ay-üstü dünyasına ait varlıkların ve olayların tam olarak belirlenmiş olduğunu kabul etmekle birlikte, kendi dünyamızda maddenin varlığından ve Formun maddeyi tam olarak belirlemesinin güçlüklerinden ötürü sıkı olmayan bir determinizmi benimser. Bu bakış açısı, onun geleceğe ilişkin tikel olaylar konusundaki görüşünde de kendisini gösterir.

Aristoteles *Önermeler Üzerine*'nin değindiğimiz bölümünde, bu tür bir tikel olayın örneği olarak gelecekte yapılacak bir deniz savaşını verir: Eğer üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi doğruysa, yarın ya bir deniz savaşı olacaktır veya olmayacaktır, üçüncü bir şık ise mümkün değildir. Öte yandan eğer bu dünyada olaylar arasında sıkı ilişkiler varsa ve gelecek geçmişe nedensel bağlarla bağlıysa, gelecekte bir olayın olup olmayacağını veya ne şekilde olacağını şimdiden söyleyebilmemiz gerekir. Aristoteles'in kendi sözleriyle "Bütün zamanlar boyunca şeylerin doğası bir olayla ilgili öndeyinin (prediction) doğru olabileceği bir yapıya sahipse, bütün zamanlar boyunca bu öndeyinin gerçekleşmesi zorunlu olacaktır". O zaman birinin doğru olarak olacağını söylediği bir şeyin, örneğin yarınki deniz savaşının olmaması imkânsız olacaktır.

Ancak Aristoteles, konuyu çeşitli boyutlarıyla ayrıntılı olarak tartıştıktan sonra bu sonucu kabul etmemektedir. Çünkü bunun bizi bazı imkânsızlıklara veya problemlere götürdüğünü düşünmektedir. Ona göre bunu kabul etmek, her şeyden önce gelecekte meydana gelecek bir olayla ilgili düşünüp taşınma (deliberation) ve fiilde bulunma (action) gücümüzü görmezlikten gelmek demektir. Oysa *bunların kendileri de gelecekte meydana gelecek bir olayın nedenleri arasındadırlar*. Çünkü yarın bir deniz savaşı olup olmayacağını belirleyen faktörler içinde benim veya bu deniz savaşında rolü olan insanların, bu deniz savaşı üzerinde düşüncelerimizin, onu gerçekleştirmeyi isteyip istememekle ilgili kararlarımızın da rolü vardır.

Kaldı ki, meseleyi daha genel olarak ortaya koymak da mümkündür: Aristoteles, içinde bulunduğumuz dünyada sadece insan eylemleri alanında değil, *insan eylemlerinin dışındaki alanlarda da* belli ölçüde olumsallığın varlığına izin vermektedir. Bunun kaynağı ise ona göre bizzat eşyanın, daha doğrusu ay-altı dünyasında bulunan nesnelerin, ay-altı dünyasının doğasının bizzat kendi yapısında yatmaktadır. Aristoteles'in kendi sözleriyle "Sürekli olarak bilfiil olmayan şeylerde iki yönde hareketin imkânı veya 'kuvve'si mevcuttur." Kuşkusuz Tanrı'nın düşüncelerinde veya gök cisimlerinin hareketlerinde "kuvve" ve-

ya "bilkuvve" diye bir şey yoktur. Bunun sonucunda, onlarla ilgili olarak bazı kesin öndeyilerde bulunmamız mümkündür. Örneğin (örnek bize aittir – a.a.) Mars'ın yüz gün sonra gökyüzünde nerede olacağını şimdiden kesin bir biçimde söyleyebiliriz. Ama toprağa atılan bir meşe tohumunun, gelecekte hangi yönde hareket edeceğini veya gerçekleşeceğini tam olarak bilmemiz imkânsızdır.

Yine Aristoteles'in bu bölümde kendi sözleriyle ifade ettiği gibi "Bazı durumlarda bir ifadeyi doğrulama veya tasdik etme, onu yanlışlama veya inkâr etmeden daha doğru değildir". Bu tür durumlarda iki alternatiften birinin diğerine göre daha doğru olduğunu yani "gerçekleşme yönünde daha büyük bir eğilime sahip olduğunu" söylememiz mümkün ve doğrudur. Örneğin, toprağa atılan meşe tohumundan bir meşe fidanının gerçekleşeceğini söylememiz gibi. Ama diğer seçenek yani daha önce üzerinde durduğumuz nedenlerden dolayı onun toprakta çürümesi ve bunun sonucu olarak hiçbir fidanın ortaya çıkmaması mümkündür.

O halde, Aristoteles sözlerine devam eder, gelecekle ilgili olaylara ilişkin olarak, örneğin söz konusu deniz savaşı örneğinde, bu deniz savaşının ne olacağını tasdik edebiliriz ne de olmayacağını söyleyebilir ya da onu inkâr edebiliriz. Hiç kuşkusuz Aristoteles, iki çelişik önermeden birinin doğru olmak zorunda olduğunu –ister şimdi ister gelecek söz konusu olsun– her şeyin ya doğru veya yanlış olacağını kabul eder; ama gelecek söz konusu olduğunda bu seçenekler arasında bir ayrım yapmanın ve onlardan *hangisinin* zorunlu olarak gerçekleşeceğini söylemenin her zaman mümkün olmadığını söyler. Verdiği örnekle söylersek ona göre "Yarın bir deniz savaşının olması veya olmaması zorunludur, ama onun ne olması ne de olmaması aynı ölçüde zorunlu değildir."

İşte, Stoacıların Aristoteles'in gelecekteki tikel olaylarla ilgili olarak yapmaya çalıştığı bu istisnayı kabul etmediklerini görmekteyiz. Özel olarak Krizippos'un bu konuyla ilgilendiğini ve Aristoteles'in gelecekle ilgili olaylar hakkındaki bu görüşünü reddettiğini Cicero'dan öğrenmekteyiz: *Kader Üzerine* adlı risalesinde Krizippos'un bu konudaki görüşüne gönderme yapan Cicero şunları söylemektedir:

> "Krizippos burada şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır: Eğer nedeni olmayan bir hareket varsa, her önerme ya doğru veya yanlış olmayacaktır; çünkü fail nedeni olmayan bir şey ne doğru ne de yanlış olacaktır. *Ancak her önerme ya doğru veya yanlıştır.* O halde nedeni olmayan bir hareket yoktur. Öyleyse meydana gelen her şey, daha önceki nedenlerin sonucu olarak meydana gelir ki bu da her şeyin kaderin sonucu olarak meydana gelmesi demektir" (LS, 38 G).

Burada Krizippos'un mantıktan fiziğe geçen bir dil kullandığını görmekteyiz. Krizippos nedeni olmayan bir hareketin imkânsız olmasından, çünkü evrende her şeyin, dolayısıyla gelecekle ilgili olayların da belirlenmiş olmasından hareketle gelecekteki olaylar üzerine söyleyeceğimiz bir cümlenin doğru ya da yanlış olmak zorunda olduğunu ifade etmek yerine; üçüncü halin imkânsızlığıyla ilgili mantıksal ilkeden, bu ilkenin her zaman geçerli olmasından ve iki doğruluk değerli mantıktan –her önerme ya doğru ya da yanlıştır– hareketle, nedeni olmayan bir hareketin mümkün olmadığı, dolayısıyla her şeyin mutlak olarak belirlenmiş olduğu sonucuna geçmektedir.

Ancak, üzerinde konuştuğumuz konu bakımından önemli olan bu değildir. Burada işaret etmek istediğimiz, Krizippos'un her önermenin mutlaka ya doğru veya yanlış olması gerektiği ve bu olgunun geçmiş ve şimdiki olgular kadar gelecekteki olgular için de geçerli olduğunu açıkca ifade etmesidir. Meydana gelen her şey, daha önceki nedenlerin sonucu olarak meydana geldiğine ve gelecekte olaylar da bu aynı yasaya tabi olduğuna göre, gelecekteki olaylar hakkında yapacağımız herhangi bir tahmin ve bu tahminin ifadesi olan bir cümle de ya doğru veya yanlış olacaktır. O halde Krizippos'a göre, üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin gelecekteki olaylara uygulanamaz olduğu veya geleceğin tam olarak belirlenmemiş olduğu şeklindeki Aristotelesçi görüş yanlıştır.

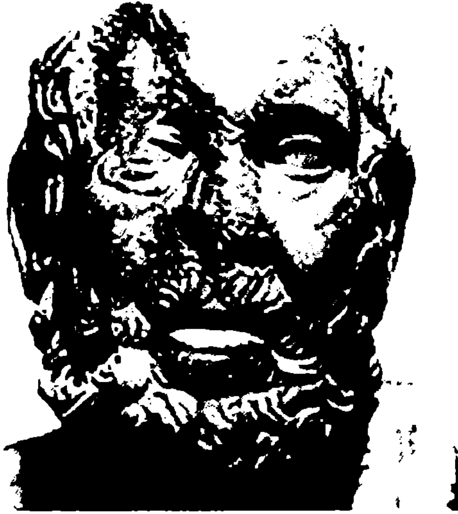
Burada Stoacıların bu görüşlerinin temelinde, Aristoteles'in görüşlerinden daha determinist, daha doğrusu mutlak determinist doğa felsefelerinin yatmakta olduğunu görmekteyiz. Bir sonraki bölümde geniş olarak göreceğimiz gibi, bu doğa felsefesine göre evrende her şey; etkin ilke olan Logos'un yani Akıl'ın diğer edilgin ilke olan şey, yani

Madde üzerine etkisi sonucu mutlak bir determinizme tabi olarak cereyan eder. Hatta Stoacıların bu mutlak determinizmlerinin, kadercilikle çakışan bir determinizm olduğunu söylemek zorundayız. Eğer Aristoteles'in ileri sürdüğünün tersine, ay-üstü dünyasıyla ay-altı dünyası arasında yapısal bakımdan bir farklılık yoksa –ki Stoacılara göre yoktur-, her iki dünyaya da derinden nüfuz eden ve onların tözünü ifade eden Logos'un yapısı gereği ay-altı dünyasındaki varlıklar ve olaylar da ay-üstü dünyasındakiler kadar mutlak olarak belirlenmişse –ki belirlenmişlerdir– içinde yaşadığımız dünyada gelecekte meydana gelecek olaylar da bu mutlak belirlenmişlik kuralına veya yasasına tabi olmak zorundadır. Elbette ki, onlar zorunlu olarak yani "meydana gelmeleri" gerektiği gibi meydana geleceklerdir. Eğer onlar böyle meydana geleceklerse, Aristoteles'in gelecekteki bir olayın ne olması ne de olmamasının zorunlu olmadığı yönündeki görüşü yanlış olacaktır.

Cicero'nun Stoacılığın mutlak determinizmlerini kadercilik olarak nitelendirmesinin doğru olup olmadığı ve Stoacıların evrensel, mutlak determinizmleri veya kadercilikleri ile insanın özgürlüğü arasında ortaya çıkması "mukadder" olan çelişkiyi nasıl ele alıp, çözmeye çalıştıklarına ilişkin tartışmayı daha sonra yapacağız.

8

Stoacıların Bilgi Kuramı



"İNSAN DOĞDUĞUNDA, RUHUNUN EGEMEN KISMI, ÜZERİNE YAZI YAZILMASI İÇİN İYİ BİR DURUMDA BULUNAN BEYAZ BİR KAĞIT SAYFASI GİBİDİR. O, BÜTÜN FİKİRLERİNİ BUNUN ÜZERİNE KAYDEDER."

Aetius 4.11.1

Kleantes'in bir büstü.

HER TÜRLÜ BİLGİNİN KAYNAĞI OLARAK DUYUSAL İZLENİMLER

Helenistik dönemin diğer büyük okulu Epikurosçuluk gibi Stoacılık da bilginin kaynağının deney olduğunu savunur. Modern çağın ilk büyük deneyci filozofu J. Locke'un ünlü *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme*'sinde kullandığı 'üzerinde hiçbir yazı yazılmamış beyaz bir sayfa (tabula rasa) olarak zihin" benzetmesinin kaynağı Stoacılardır. Stoacıların duyu algılarının, kavramların ve aklın kaynağına ilişkin görüşleri hakkında bilgi veren Aetius'un bu konuyla ilgili sözü aynen şöyledir:

> "Stoacılar bu konuda şunu derler: İnsan doğduğunda, ruhunun egemen kısmı [yani akıl veya zihin], üzerine yazı yazılması için iyi bir durumda bulunan beyaz bir kağıt sayfası gibidir. O, bütün fikirlerini bunun üzerine kaydeder" (İG, 128).

O halde her türlü insan bilgisinin ve aklın kaynağı deney, daha özel olarak duyum veya duyusal algıdır. Öte yandan erken dönem Stoacıları, nesnelerin insan ruhu üzerindeki bu etkisini kaba bir şekilde

maddi-fiziksel bir etki olarak tasvir etmektedirler. Zenon algıyı ruhta meydana gelen bir izlenim (phantasia) olarak tanımlamış ve Kleanthes bu tanımı olduğu gibi alarak ruhta meydana gelen söz konusu izlenimi "bir mühürün balmumu üzerine bıraktığı iz"e yani damgaya benzetmiştir. Ona göre bir mühür nasıl balmumu üzerine damgasını vurursa, dış dünyaya ait nesneler de duyu organları üzerine aynı şekilde damgalarını vururlar, izlerini bırakırlar.

Ancak Krizippos bu görüşün içerdiği güçlükleri gördüğü için algıyı daha az fiziksel bir kavramla 'bir nesnenin ruhta –veya daha tam olarak ruhun egemen yani akıllı kısmında– meydana getirdiği değişme' olarak tanımlama yoluna gitmiştir. Öte yandan öncekilerin söz konusu nesneler olarak yalnızca duyusal şeyleri kabul etmelerine karşılık Krizippos *zihnin kendisinin durum ve etkinliklerini* de bu nesneler içinde sayma yoluna gitmiştir (Zeller, 78-79).

DUYUSAL İZLENİMLERİN DOĞRULUK DEĞERİ BAKIMINDAN FARKLILIKLARI

Stoacıların bilginin hareket noktası, kaynağı veya ana malzemesi olarak kabul ettikleri ilkel duyu algısı için kullandıkları terim "izlenim"dir (phantasia). Fakat Stoacılara göre izlenim, izlenim olarak henüz bir kanı olmadığı gibi izlenimler birbirlerinden *açıklık ve seçiklik* bakımından da farklıdır. Başka bir deyişle her izlenim bilgi veya doğruluk bakımından aynı değere sahip değildir. Nesnesi hakkında bize doğru fikir veren *güvenilir izlenimler*le, öyle olmayan anormal bir zihin yapısından kaynaklanan veya normal bir zihnin sağlıklı işlemesine engel olan durumlar sonucu ortaya çıkan *hayali, uydurma izlenimler* arasında kesin ayrım yapmak gerekir. Birincilerin var olan gerçek bir nesnenin doğru etkisi, sonucu (effect) olmalarına veya var olan gerçek bir nesneye işaret etmelerine karşılık, ikincilerin böyle bir kaynağı veya nedeni yoktur.

KAVRAYICI ALGI VEYA KESİN OLARAK GÜVENİLİR DUYUSAL İZLENİMLER

Stoacılar genel olarak güvenilir izlenimler arasında da nesnesi hakkında açık ve seçik bir fikir verenlerle, tam olarak öyle olmayan veya bu standartı tam olarak yerine getirmeyenler arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Bilimsel veya doğruluk bakımından tam olarak geçerli izlenimler, ikinciler yani *nesnesini mükemmel bir biçimde açık seçik olarak kavrayan ve ifade eden izlenimlerdir* ki, Zenon bu izlenimleri *kavrayıcı algılar* veya *bilgi bakımından kesin olarak güvenilir izlenimler* (phantasia kataleptike) olarak adlandırmaktadır.

Konuyu bilginin veya doğrunun meydana geliş süreci bakımından ele alırsak bir izlenim, henüz bir kanı veya inanç değildir; çünkü bu özelliğiyle sadece *öznenin sahip olduğu veya maruz kaldığı bir dış etki veya etkilenme*den ibarettir. Öznede o vardır, bir olgu olarak vardır veya sadece bu şekilde vardır. Onun bir kanıya (opinion) veya inanca (belief) dönüşmesi için, *öznenin ona göstereceği tepkiye* (impulse, reaction) ihtiyaç vardır. Bu tepki, *öznenin bu izlenimi kabul etmesi veya reddetmesi* yönünde bir tepki olacaktır. Stoacılar, bu arada Zenon bu tepkiyi, olumlu olduğu takdirde, 'onama, onaylama' (tasdik, assent), olumsuz olduğu takdirde 'reddetme, inkâr etme' olarak adlandırmaktadırlar. Böylece esas olarak *öznenin duyu organının basit bir etkilenmesinden başka bir şey olmayan izlenim*, ancak onun bu tepkisini veya onamasını aldıktan sonra *bir kanıya* veya *inanca dönüşecektir*.

Öte yandan Krizippos'tan itibaren Stoacılar duyu izlenimlerini sadece dış dünyada bulunan nesnelerin etkileriyle de sınırlandırmaz; modern çağda bu konuda da kendilerini izlemiş olan Locke gibi *bizim iç hallerimiz, duygularımız, faaliyetlerimize ilişkin izlenimlerimiz* veya *duyumlarımız* olabileceğini de söylerler. Bu iç izlenimleri dış izlenimlerle aynı tarzda yani maddi-fiziksel süreçler veya işlemlerin sonuçları olarak tasvir ettikleri gibi onların onanması veya reddedilmesiyle ilgili olarak da aynı ölçütleri kullanırlar.

BİLGİDE ÖZNENİN ROLÜ

O halde bilgi sadece bu bireysel, duyusal izlenimlerden ve bu izlenimlere gösterilen tepkilerden mi ibarettir? Başka deyişle akıl veya zihin nedir? Aklın veya düşüncenin bilgi olayında bir rolü yok mudur? Eğer varsa bu rol neden ibarettir?

Stoacıların bilginin meydana geliş sürecini tasvir edişlerinde sadece duyu izlenimlerinde kalmadıkları, aklın ve düşüncenin bu süreçteki yeri ve rolü konusunda da son derece işlenmiş, modern bir görüşe sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bununla ilgili olarak yaptıkları açıklama, genel olarak bireysel-duyusal izlenimlerden belleğe veya hatıralara, oradan deneye, deneyden de genel kavramlara ya da daha basit olarak kavramlara uzanan bir açıklamadır.

İzlenim veya duyumun var olan bir nesnenin, öznenin duyu organı üzerine aktüel bir etkisi olduğunu biliyoruz. Stoacılara göre, nesnenin kendisinin artık fiilen var olmaması veya aktüel duyum olayının devam etmemesi durumunda, bu nesneye ilişkin olarak sahip olunan duyum, daha doğrusu duyumlar belleği (memory) meydana getirir. Bir aynı nesneye ve aynı nesne türüne ait tekrarlanan izlenimler veya hatıralardan deney (experience) doğar ve deneyin kendisinden de doğrudan duyumun sınırların ötesine geçen genel fikirler ya da kavramlar (conceptions) meydana gelir.

Stoacılar bilginin konusu olan nesnelerin neler olduğu veya bu nesnelerin ontolojik statüsü üzerinde Epikuros ve Antisthenes ile aynı fikirdedirler: Bilginin konusu olan nesneler, daha önce işaret ettiğimiz gibi, ancak bireysel-tikel varlıklardır. Stoacılar ne Platon'un duyusal dünyaya aşkın madde-dışı, soyut tümellerini ne de Aristoteles'in duyusal dünyada ve bireysel varlıklarda cisimleşmiş olan ve onların özlerini, doğalarını oluşturan ve sayıları daha az olan somut tümellerini kabul ederler. Onlar Zenon'un ahlâk konusunda olduğu gibi bu konuda da kendisini izlemiş olduğu Kinik okulun kurucusu Antisthenes'e benzer bir şekilde "bir at"ı gördüklerini, ama "at"ı görmediklerini ifade eder; tekrarlanan bireysel duyusal algıların bir ürünü olarak "at"tan söz edilmesinin mümkün ve geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte,

dış dünyada reel veya ontolojik olarak "at"ın değil, ancak bireysel, tikel atların var olmasından dolayı bu anlamda "at" kavramının boş bir kavram olduğunu söylerler. Hatta bu tür genel kavramlara dayanan önermelerin, bir bakıma anlamlı olmakla birlikte, dar anlamda ne doğru ne de yanlış olduğunu düşünürler. Onlara göre, böyle bir önermeyi doğru veya yanlış olarak değerlendirebilmek için, onu *özel, bireysel, tikel bir at hakkında söylenen bir önermeye dönüştürmek* gerekir.

AKIL VEYA DÜŞÜNCE NEDİR?

Peki, bilgi için genel kavramlar, düşünce veya akıl ne işe yarar? Stoacıların bilgide deney ile aklın karşılıklı rol ve işlevlerini şöyle düşündükleri anlaşılmaktadır: Her türlü bilginin kaynağı, temeli deneydir. Kavramlar genel olarak duyu algılarının birbirleriyle birleştirilmesi, karşılaştırılmasından, aralarında bazı ilişkiler, benzerlikler veya farklılıklar kurulmasından meydana gelirler. Gerek zaman gerekse mantık bakımından duyu algılarının ve deneyin düşünce veya akıldan önce geldiği kesindir: Onlar zaman bakımından önce gelirler, çünkü duyu algıları veya izlenimler almaksızın kavramlar veya düşünce olamaz. Hayvanlar gibi çocukların ilk izlenimleri de kavram öncesi (preconconceptual) veya akıl-öncesi, akıl-dışı (non-rational) bir yapıya sahiptir. Onlar kavramların meydana gelmesinde veya oluşturulmasında dayanılan ana malzemeyi teşkil ederler. Mantık bakımından önce gelirler, çünkü yukarda sözü edilen zihnin duyu algılarından bilgiyi meydana getirmesi işleminde bu onayı verip vermemesi için *önce* bir duyu algısına veya izlenime sahip olması gerekir.

Bununla birlikte, Long'un haklı olarak işaret ettiği gibi bu, Stoacılarda düşüncenin veya aklın bilgi olayında herhangi bir ciddi rolü olmadığı anlamına gelmez. Tersine Stoacılar bir anlamda bütün algıların veya izlenimlerin 'akılsal' süreçler veya 'düşünce süreçleri' olduğunu düşünmektedirler. Çünkü *duyusal izlenimi, duyu organının basit fiziksel bir etkilenimi (affection) olmaktan çıkararak anlamlı bir algıya (perception) dönüştüren kavram veya düşüncenin kendisi olduğu gibi son tahlilde algının güvenilirliğine ilişkin onayı veren de yine akıl veya zihindir.*

DENEYİN DÜZENLEYİCİSİ OLARAK AKIL

Ne demek istiyoruz? Long'un iyi bir biçimde ortaya koyduğu gibi, Stoacılara göre izlenim, dış bir nesnenin duyu organı üzerine basit bir etkisi olarak tamamen kaba, şekilsiz, örgütlenmemiş, ham bir veri olmak durumundadır. O, örneğin siyah bir köpeğin siyah bir köpek olarak yapılanmış veya yapılandırılmış bir algısı değildir, belli bir renk ve büyüklükte olan belirsiz bir şeyin duyumu veya izlenimidir. Bizim bu belli bir renk ve büyüklükte olan belirsiz şeye "siyah köpek" dememizi, onu böyle adlandırmamızı mümkün kılan şey, izlenimin kendisinden değil, öznenin sahip olduğu ve kendisini kavram, genel fikir, düşünce, akıl –veya her neyse o– diye adlandırdığımız şeyden ileri gelmektedir. Bu belirsiz, ilkel izlenimi belirli bir varlığın algısına çeviren, zihnin ona gösterdiği bu tepki, onun hakkında verdiği bu yargıdır (Long, 240).

Long tarafından işaret edilen Stoacıların bilgide deneyin ve aklın, algıların, yargıların karşılıklı ve birbirlerini tamamlayıcı rolleri üzerine bu görüşlerini daha iyi anlamak için Platon'un aynı konudaki görüşüyle bir karşılaştırma yapmamız yararlı olacaktır. Platon'un *Phaidon*'da şu temel düşünceyi ileri sürdüğünü görmüştük: Ben, eşit şeylerin eşit şeyler olduğunu ancak *eşitlik hakkında önceden bir fikre sahipsem* veya *bu fikre sahip olduğum için* bilirim. Bu noktada, Stoacılarla Platon arasında ciddi bir görüş ayrılığı yok gibi görünmektedir. Ancak Platon'un bu eşitlik fikrinin kendisini eşit şeyler hakkında sahip olduğumuz deneyimizin bir sonucu, onun bir ürünü olarak görmeyip duyusal deneyi aşan bir dünyaya, İdealar dünyasına göndermesine karşılık, Stoacılar bu eşitlik fikrinin kendisini *eşit şeylere ilişkin tekrarlanan deneyimizin bizde meydana getirdiği bir fikir*, bir kavram olarak açıklama eğilimindedirler. Başka deyişle Stoacılar *yargılayıcı aklın yargısının temelini teşkil eden kavramı, yine deneyin kendisinin ürünü veya sonucu* olarak ortaya çıkan bir şey olarak ele almaktadırlar. Onlara göre biz eşit şeyleri algıladığımız için veya bu algı sayesinde eşitlik fikrine sahip oluruz veya onu meydana getiririz. İşte bu eşitlik fikrine sahip olduğumuz için de daha sonra algıladığımız eşit şeylerin, eşit şeyler oldukları şeklinde bir yargıda bulunuruz.

O halde Stoacıların deney ve aklı birbirinden yapısal bakımdan farklı, hatta Platon'da olduğu gibi birbirine karşıt iki ilke olarak almayıp *bir aynı sürecin iki yüzü veya aşaması* olarak gördüklerini söylememiz doğru olacaktır ve eğer bu yorumumuz doğruysa, burada deney ve akıldan hangisinin daha önce geldiği meselesi de fazla önem taşımamaktadır. Her ne kadar Stoacılar, Long'un da işaret ettiği gibi, izlenimlerin gerek zaman gerek mantık bakımından düşünce veya kavramdan önce geldiğini söylemekteyseler de, diğer yandan aklın veya düşüncenin sahip olduğu bilgi yöntemleri ve fiilleri aracılığıyla izlenimleri işlemekte, algıya çevirmekte, güvenilirlerini tesis etmekte son derece hayati olan rolünü vurgulamayı ihmal etmemektedirler. Bu daha genel ve basit olarak aklın kendi payına algıyı, yargıyı, kısaca deneyi mümkün kıldığı anlamına gelmektedir ki, ilerde Farabi'nin de tümellerin varlığı ve onların bilgideki rolü ile ilgili olarak Platon ve Aristoteles arasında varlığı iddia edilen görüş ayrılığını uzlaştırmak üzere Stoacıların bu bilgi kuramlarının bir benzerini önerdiğini göreceğiz.

İZLENİMLERİN ÖNERMESEL İÇERİĞİ

Bu son konu bizi Stoacılıkta bir başka önemli öğretiye, Stoacıların dille düşünce, dille bilgi arasındaki ilişkiler konusunda geliştirmiş oldukları öğretiye göndermektedir: Stoacılar akıl sahibi insanların, bütün izlenimlerinin önermesel (propositional) bir içeriğe sahip olduğunu ve aslında bizim izlenimleri onaylarken onayımızı onların önermesel içeriğine verdiğimizi düşünürler. Çünkü bir izlenimi onaylamak veya onaylamamak ne demektir? Bu ancak bu izlenimle ilgili ileri sürülebilecek bir iddiayı onaylamak ya da onaylamamak anlamına gelebilir. Bir iddia ise ancak bir önermeyle dile getirilir. O halde bu onaylamanın düşünce ve dille son derece sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır; bu durum ise *bir izlenimin, onaylanmak veya reddedilmek için daha önceden önermeyi, dolayısıyla dilin varlığını gerektirdiği* anlamına gelir.

Stoacılara göre her türlü kavramın, fikrin kaynağı, temeli, malzemesi izlenimler veya algılardır ve tekrarlanan algılar da deneyi, dolayısıyla yargıyı, düşünceyi, aklı meydana getirmektedir. Ancak bu

noktada bir başka soruyu sormamız da mümkündür: Acaba insan zihninde dış veya iç duyumlardan, onların hatıralarından ve bunların tekrarlanması, birleştirilmesi, karşılaştırılmasından meydana gelen genel kavramlardan başka hiçbir şey yok mudur? Başka deyişle Stoacılar ilerde deneyciliğin en aşırı türünü temsil edeceği bilinen Condillac gibi salt duyumcu mudurlar? Leibniz'in ilerde Locke'a soracağı soruyla insan zihni, onlar için yalnızca duyusal algılardan mı ibarettir? Yoksa insan zihninde, belki başta insan zihninin kendisi olmak üzere, deneyden gelmeyen bazı şeylerin, ilkelerin, fiillerin, kavramların veya ön kavramların varlığından söz edebilir miyiz?

DENEY-ÖNCESİNİN İKİ FARKLI ANLAMI

Bu sorunun cevaplandırılmasıyla ilgili olarak da bir ayrım yapıp insan zihninde veya ruhunda deneyden gelmeyen, deney-öncesi şeyler derken birbirinden belli ölçüde farklı olan iki şeyi; Tanrı, madde-dışı insan ruhu gibi tözleri gereği deney-dışı, duyusal üstü olan şeylere ilişkin fikirlerle daha dar anlamda bizzat insan zihninin kendisini meydana getiren ilkeler, süreçler, fiiller diye adlandırdığımız şeyi birbirinden ayırmamız gerekmektedir.

Stoacıların, birinci tür deney-öncesi veya deney-dışı nesnelerle ilgili olarak görüşleri son derece açıktır. Onlar, gerek Tanrı'nın kendisini, gerekse insan ruhunu dar anlamda maddi-fiziksel varlıklar olarak görmeseler de *içinde yaşadığımız dünya üzerinde görünür etkilerinden dolayı* ve *bunlar aracılığıyla* bu tür şeyler hakkında duyusal-deneysel diye adlandırabileceğimiz bir bilgiye sahip olabileceğimizi ileri sürmektedirler. Doğa felsefelerinde göreceğimiz gibi Stoacılar, Epikurosçulardan farklı olarak Tanrı'nın veya tanrıların dünya üzerindeki hayırsever, inayetsi etkisinin çok açık olduğunu, bunun, yani tanrısal inayetin doğanın işleyişinin bütününde açık bir şekilde gözlemlenebilir olduğunu savunmaktadırlar.

Stoacılar insan ruhunun etkileriyle ilgili olarak da benzeri bir görüşe sahiptir: Ruhun da meydana getirdiği etkiler aracılığıyla duyusal olarak gözlemlenebilir bir yanı vardır. Hatta Stoacılar bu görüşlerini er-

demlerin kendilerine kadar uzatmakta ve onların da cisimler olduklarını ve dolayısıyla algılanabilir şeyler olduğunu savunmaktadırlar.

İkinci konuya, insan zihnini meydana getiren ilke, süreç veya fiiller olarak deney-dışı şeylere gelince; Stoacıların insan zihninde doğrudan deneyin sonucu ya da ürünü olmayan bu türden bazı fiillerin veya süreçlerin varlığını kabul ettiklerini görmekteyiz. Bu konuda bilgi veren Diogenes Laertius, Stoacıların insan zihninde duyusal nesneleri algılayan veya kavrayan doğrudan 'temas' (contact) fiili dışında bazı düşünme fiilleri ve yöntemlerinin varlığını kabul ettiklerini söylemekte, bu yöntemleri 'benzetme', 'büyütme veya küçültme yoluyla oranlama', 'yer değiştirtme' (transposition), 'biraraya getirme' (combination), 'karşıtlık kurma' (opposition) olarak sıralamaktadır. Bunlara örnek olarak da, Sokrates'in heykelinden Sokrates'in kendisine geçmeyi (benzetme), normal büyüklükte insanların büyüklüğünden devlerin varlığına geçmeyi (oranlama), gözü göğsünün üzerinde olan bir adam (yer değiştirtme), at-adam (biraraya getirme), ölüm (karşıtlık kurma) gibi fiil ve yöntemleri vermektedir. Soyut şeylerin, bunlar arasında 'yer' (place) fikrimizin temelinde bulunan zihin fiilini ise 'geçiş' (transition) olarak adlandırmaktadır (DL, VII, 52-53). Bu sonuncu fiil özellikle önemlidir, çünkü o insan zihninin *soyutlama* gücüne veya yetisine işaret etmektedir: İnsan zihni bu güç veya fiil sayesinde somut tikel duyusal varlıklardan hareketle soyut, tümel bir 'yer' veya 'uzay' fikrini oluşturmaktadır.

O halde Stoacılılar salt deneyin ürünü olup tekrarlanan deneyin sonucu olarak meydana gelen bazı kavramlarımızın yanısıra *deneyin kendisinden gelmeyen, deneyden önce gelen bazı zihin fiilleri veya yöntemler*ini kabul etmektedir. Aynı zamanda bu zihinsel fiiller, işlemler veya yöntemler sayesinde oluşturduğumuz bazı kavram veya fikirlerimiz olduğuna itiraz etmemektedirler. Bunlar sayesinde örneğin Kentaur, ölüm ve yer gibi sırf deneyin ürünü olmayan kavramlar veya fikirler oluşturma imkânına kavuşmaktayız. Bunların doğru olup olmadıkları veya doğruluklarının ölçütü olarak neyi kabul etmemiz gerektiği ise başka bir konusunun doğrunun ölçütünün ne olduğu alanına girer.

DOĞRUNUN ÖLÇÜTÜ

Doğru nedir? Doğrunun ölçütü nedir? Ne zaman bir şey hakkında doğru bilgiye sahip olduğumuzdan emin oluruz?

Stoacılar, doğrunun ölçütünü genel olarak *algının bizzat kendisinde* bulmaktadır. Zenon'a göre bir şeyi bilmemiz; onu, *ona ilişkin kavrayışımızın herhangi bir kanıtla reddedilmesi mümkün olmayacak bir tarzda kavramamız yani algılamamız* demektir. Stoacıların bu algı veya kavrayışla ilgili olarak kullandıkları terim ise, daha önce değindiğimiz gibi, *kavrayıcı algı*dır (phantasia kataleptike).

Stoacılara göre birinci olarak, doğrunun ölçütü düşüncede, *yargı*da değil deneyde, *algı*da bulunur ki, deneyci bir bilgi kuramını savunan bir felsefi okul için bu görüş doğaldır. Çünkü bir deneyciye göre gerek dış dünya gerekse iç dünya yani ruh veya zihin hallerimiz hakkında bize bilgi veren algılarımızdır; dolayısıyla 'doğrunun ölçütü son tahlilde bu algıların kendilerinde' aranmak ve bulunmak zorundadır.

İkinci olarak 'doğru bir algı, konusunu tam olarak yansıtan, ona tam olarak uygun düşen bir algıdır'. Bir deneyci için bu tez de doğaldır. Çünkü deneyciye göre algılarımız nihayet şu veya bu anlamda bizim 'dışımızda' bulunan nesnelere ilişkin olup, onların bizim üzerimizde meydana getirdikleri etkilerin sonuçlarıdır. İster zihin onları, "izlenimler"de (impressions) söz konusu olduğu gibi tamamen edilgin olarak alsın, ister "algılar"da (perceptions) olduğu gibi meydana gelişlerinde zihnin veya ruhun belli bir kendi etkinliği söz konusu olsun, son tahlilde doğru, bir nesne hakkındaki izlenimin veya algının bu nesneye, uyması onu kendinde olduğu gibi yansıtması olmak zorundadır.

DOĞRUNUN ÖLÇÜTÜ KONUSUNDA AKILCI KURAM

Deneyci bilgi kuramında buraya kadar bir sorunla karşılaşılmaz. Ancak bu noktada yani izlenim veya algının, konusu olan şeye uyup uymadığının ya da onu doğru bir şekilde yansıtıp yansıtmadığının nasıl doğrulanabileceği sorusu sorulduğunda, genel olarak her türlü deneyci bilgi kuramında olduğu gibi Stoacılıkta da üstesinden gelinmesi kolay olmayan bir sorunla karşılaşılır.

Bilgi kuramında akılcılığı (rasyonalizm) savunan biri için *aklın, deneyin hiçbir zaman kendisine veremiyeceği birtakım* a priori *doğruları* vardır veya daha aşırı bir akılcı örneğin Hegel, tüm bilgilerimizi zihnin herhangi bir duyusal-deneysel algıdan yardım almaksızın tamamen kendi gücüyle ürettiğini ileri sürebilir. Bilgi kuramında akılcı görüşün taraftarı olan birinin, bu *bilginin doğruluğunun ölçütü olarak bilginin konusu* veya *nesnesiyle zihnin bu nesne hakkında ürettiği veya sahip olduğu bilgi* veya *önerme arasında bir karşılaştırma yapması, tekabül kurması veya böyle bir uygunluğu araması gerekmez*; çünkü bu kuramda zihne dıştan olan bir şey yoktur ki, zihnin bu şey hakkında oluşturduğu ifadenin yani önermenin bu şeyle bir şekilde karşılaştırılmasına ihtiyaç duyulsun.

Bir örnek verelim: Zenon'la aynı dönemde yaşamış olan Euklides'in geometrisi, eğer tümüyle insan zihninin ürettiği hipotetik-dedüktif bir sistemse, bu sistemde üçgen hakkında söylenen şeylerin herhangi bir üçgen hakkında doğru olup olmadığının araştırılması söz konusu olamaz. Bunun nedeni, üçgenin kendisinin zaten tümüyle insan zihninin ürünü olan akılsal bir nesne olmasıdır. Bu olgunun sonucu olarak; böyle bir sistemde *doğruluk* ancak *zihin tarafından üretilen nesnelerin veya kavramların tam olarak belirlenmiş, tümüyle açık seçik olup olmamalarıyla ve nihayet böyle bir sistemin çeşitli parçaları veya önermeleri arasında mantıksal bir tutarlılık olup olmamasıyla* ilgili bir şey olabilir.

DOĞRUNUN ÖLÇÜTÜ KONUSUNDA DENEYCİ KURAM

Buna karşılık bir deneyci (empirist), bilgi hakkında böyle düşünmemektedir. O, insan zihninin dışında nesnel, fiziksel bir şey olduğu ve insanın duyu organları aracılığıyla, duyum veya algı yoluyla bu şey hakkında bilgi sahibi olduğunu ileri sürmektedir. O zaman böyle bir bilgi kuramında doğrunun ölçütü veya tanımı ne olabilir? Hiç şüphesiz söz konusu şey hakkında oluşturulan önermenin bu nesneye uygun olup olmadığı.

Ancak burada sözünü ettiğimiz önerme nedir? Örneğin, bu çok

basit olarak karşımızda beyaz bir duvarın olduğuna dair düşüncemiz ve bu düşünce ya da inancın kaynağında bulunan algımızdan ibarettir. O halde bir deneyci için doğru, son tahlilde bu algının doğru olması anlamına gelecektir.

Peki bu algının doğru olması ne demektir? Bu, herhalde bizim dışımızda gerçekten bir beyaz duvarın var olması anlamına gelebilir. Ancak değindiğimiz sorun tam da burada başlamaktadır: Biz dışımızda gerçekten beyaz bir duvarın olduğunu nasıl doğrulayabiliriz veya ona ilişkin bu algımızı nasıl doğrulayabiliriz? Herhalde *söz konusu algımızın kendisiyle değil*; çünkü üzerinde konuştuğumuz şey, *zaten bu algımızın doğruluğunu nasıl gösterebileceğimiz veya onu nasıl doğrulayabileceğimizdir.*

Peki, acaba onu aynı nesne hakkında başka bir algımızla veya algılarımızla doğrulayamaz mıyız?

Ama o zaman da bu başka algılar veya algıların doğru olduğunu nasıl bilebiliriz veya gösterebiliriz? Daha genel bir şekilde ifade edersek *bir algının doğruluğunu göstermek için aynı türden bir şeye* yani *bizzat algının kendisine* başvurmamız ne kadar geçerli veya ikna edici olabilir?

Eğer algı, algı olarak, tek başına doğruluğunun işaretini kendinde taşıyabilseydi, zaten sözünü ettiğimiz ilk algının kendisinin bizim için yeterli olması gerekirdi. O halde bu, kesinliği *algının kendisinde değil*, *bir başka şeyde* aramamız gerektiği açıktır.

DOĞRUNUN ÖLÇÜTÜ KONUSUNDA STOACI KURAM

İşte bu nedenlerle Stoacılar, algının doğruluğunun ölçütünü bir anlamda algının kendisinde, başka bir anlamda ise ondan başka bir şeyde aramak ihtiyacını duymaktadırlar. Birinciyle kastettiğimiz Stoacıların onu daha önce işaret ettiğimiz gibi *yargıda değil algıda* aramak gerektiğini söylemeleridir. İkinciyle söylemek istediğimiz ise Stoacıların, algılayan ruhun kendisinin algının güvenilirliğinin ölçütü veya belirleyicisi olarak bu algıya *onay vermesi*, onun doğruluğunu *tasdik etmesi* üzerinde ısrarla durmalarıdır. Bu ikinci görüşlerine göre bazı algılar

yani doğru algılar, kavrayıcı algılar öyle algılar olacaklardır ki, o *algıları algılayan veya kavrayan ruh, akıl veya zihin karşı konulmaz, şüphe edilmez, aynı zamanda herhangi bir kanıtla çürütülemez bir biçimde kesin olarak onların doğru olduğunu görecek ve böylece onların doğruluklarını tasdik edecek ve onaylacaktır.*

Bu bağlamda Zenon'un doğrunun ölçütü olan bu kavrayıcı algının nasıl gerçekleştiğini tasvir etmek üzere dört aşamalı bir süreçten söz ettiğini ve bilginin nasıl meydana geldiğini açıklamak üzere bir benzetme yaptığını görmekteyiz.

Zenon'a göre bilginin elde edilmesinde *birinci aşama*, dışımızda bulunan nesnelerin duyu organlarımızın üzerine gelmesi ve onlar üzerinde etkide bulunarak izlenimlerimizi meydana getirmesidir. Zenon bu olayın veya sürecin kendisini tamamen maddi-fiziksel bir olay veya süreç olarak kabul etmektedir: Buna göre dışımızda bazı maddi-fiziksel nesneler vardır. Bunlar kendilerini çevreleyen yine maddi fiziksel ortamda (su veya havada) bazı etkilerde bulunup bazı değişmelere (disturbances) yol açarlar. Bu etkiler veya hareketler bu ortamlar aracılığıyla yine maddi-fiziksel bir yapıya sahip olan duyu organları üzerine gelir ve onlar üzerinde etkide bulunurlar. Bu etkiler de söz konusu organlardan, merkezi kalp olan ruha, akla veya ruhun akıllı kısmına, Zenon'un kendi terimiyle 'egemen ilke'ye (nous hegemenikon) iletilirler. Zenon bu birinci aşamayı, parmakları açık bir ele benzetmektedir ve "Bir izlenim işte böyle bir şeydir" demektedir.

Zenon *ikinci aşama*yı ise avucunu biraz kapatarak göstermektedir. Bu aşama ruhun veya onun 'egemen kısmı'nın *söz konusu izlenime verdiği tepki*yi temsil etmektedir. Zihin veya akıl bu aşamada etkindir ve bu izlenime kendi tepkisini yani onayını veya reddini vermeye başlamaktadır ve Zenon "Onama işte böyle bir şeydir" demektedir.

Üçüncü aşama "izlenimin artık bilgiye dönüşme" aşamasıdır. Zenon buna "kavrama" (katalepsis) adını vermektedir. Bunu ise elini tamamen kapatıp bir yumruk yapmak suretiyle göstermektedir. Bu izlenimin daha önce sahip olmadığı bir durumdur.

*Dördüncü ve son aşama*da Zenon bir yumruk haline gelmiş

olan elini diğer eliyle sıkıca kavramakta ve "İşte bilimsel bilgi (episteme) buna benzer bir şeydir" demektedir. Bu artık tam anlamında bilgi veya "kavrayıcı algı"dır. Cicero'ya göre Zenon bu tür bilgiye bilge kişiden başkasının sahip olmadığını savunmuştur (*Academica*, 2, 145).

KAVRAYICI ALGI KURAMININ GÜÇLÜKLERİ

Bilgide kavramanın rolünü görsel olarak başarılı bir biçimde ortaya koyan hoş bir benzetme olmakla birlikte, doğrusu bu da bizi fazla ileri götürmemektedir. Çünkü burada bazı soruların ortaya çıkacağı açıktır. Öncelikle zihnin kendisinin söz konusu onayını genel olarak nasıl anlamalı veya açıklamalıyız? O, zihinden kaynaklanan veya zihne ait olan bir etkinlik olmakla birlikte acaba zihnin kendiliğinden, özgür bir fiili midir yoksa *algının bizzat kendisinde zihni bu yargıya zorlayan* bir şeyler mi vardır?

Öte yandan zihnin bu onayını nasıl değerlendirmeliyiz? O, salt *psikolojik* bir olay mıdır? Yoksa onda salt psikolojik bir süreç olmanın dışında *mantıksal* yani *normla ilgili* bazı unsurların varlığından da söz edilebilir mi?

Sonra burada kastedilen zihin veya akıl nedir? O, daha önce gördüğümüz gibi algıların kendilerinden, bir aynı nesneye veya nesneler grubuna ilişkin tekrarlanan algıların meydana getirdiği kavramlardan yani salt deneyden mi ibarettir yoksa zihinde *bu kavramların dışında, onlardan ayrı bazı ilkeler, kavramlar* var mıdır?

Son ve en önemli bir soru da şu olacaktır: Ruhun veya onun 'egemen kısmı'nın yani *aklın nesnel olarak doğru olan bir algıyı onaylamaması* veya tersine *nesnel olarak yanlış olan bir algıyı onaylaması mümkün değil midir*? Eğer değilse bunun nedeni veya buna engel olacak olan şey nedir?

Birinci sorunun yani algıların kendi sahip oldukları bazı özelliklerden ötürü mü bilen öznenin onayını davet ettikleri, onu kendilerinin doğruluğunu onaylamaya zorladıkları, Zenon'un sözleriyle "onu saçlarından tutup kendilerine doğru çektikleri", yoksa akıl veya ruhun kendi sahip olduğu bir güçle, özgür ve iradi olarak mı on-

lara onayını verdiği sorusu, Stoacılarda kesin cevabının bulunması zor bir soru gibi görünmektedir. Çünkü onlarda bu her iki yönde yorumu mümkün kılacak bazı unsurlar vardır. Stoacılara göre güvenilir algıların güvenilirliklerinin ölçütü, bir bakıma bizzat bu algıların kendilerinde, sahip oldukları bazı özelliklerde, açık ve seçikliklerinde bulunurken öte yandan algının bilgiye, kanının doğruya dönüşmesi olayında öznenin onayıcı, tasdik edici yargısı nihai merci olarak iş görmektedir. Bu konuda Cicero'nun Zenon'la ilgili olarak verdiği bilgi de bunu göstermektedir. Buna göre bütün izlenimler veya algılar aynı ölçüde güvenilir değildir; onlar arasında ancak çok açık olanlar güvenilir olma özelliğine sahiptir. Öte yandan aklın veya zihnin bu tür algıları onaylaması da tamamen onun kendi gücü, kendi iradesi içinde bulunmaktadır. Porfirios da bu ikili görüşü destekler nitelikte konuşmaktadır (İG, 124, 126).

İkincisine yani zihnin bu onayını salt psikolojik bir süreç olarak alıp almamamız gerektiği sorusuna gelince, burada da durum açık değildir. Ancak bu onayın sırf psikolojik bir onay olmaması gerektiği açıktır, çünkü bilgide doğruluk salt bir *olgu durumu*na işaret etmekten ibaret olamaz; bu doğruluk aynı zamanda bir *normun tesisi* veya onun oluş şartının yerine getirildiğinin tespiti olmak zorundadır. Çünkü normal, sağlıklı bir insanın yargılarıyla anormal, zihinsel bakımdan kusurlu bir insanın yargıları arasında psikolojik tatmin ve güven duygusu bakımından hiçbir fark olmadığı görüldüğü gibi, normal bir insanın gerçek dünyaya ilişkin algılarıyla düşsel bir dünyaya ilişkin algıları arasında psikolojik bir zihin olgusu olmak bakımından önemli bir farkın bulunmadığını da söylememiz mümkündür.

Ancak bu konuyla ilgili en zor ve cevaplandırılması en önemli olan soru, hiç şüphesiz sonuncusudur. Doğru bir algı ile yanlış bir algı arasında ne gibi bir fark vardır?

Stoacılarda ruhun aslında doğru olan bir algıya onay vermemesi veya tersine aslında doğru olmayan bir algıyı onaylamasına engel olan şey nedir?

DOĞRU İZLENİMLER - HAYALİ İZLENİMLER

Stoacıların bu soruyu cevaplandırmak için bir hayli çaba gösterdiğini görmekteyiz. Onlar bunun için önce izlenim veya algıyla hayali veya uydurma şeyler (phantasma) arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Buna göre izlenim (impression) hayalden (figment) farklıdır, şu anlamda ki izlenimlerin gerçek bir kaynağı olmasına karşılık, hayallerin herhangi bir gerçek karşılıkları yoktur. Krizippos'a göre "bir izlenim, ruhun, kendisi ve nedeni hakkında bilgi veren gerçek bir etkilenimidir". Örneğin görme duyumuzla beyaz bir şeyi gördüğümüzde, bu görme, ruhumuzda bir etkilenim meydana getirir ve bu etkilenim sayesinde biz bizde bu etkiyi meydana getiren beyaz bir şeyin var olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık bir hayal, ruhumuzda herhangi bir varlığın etkisi sonucu olmaksızın meydana gelen bir etkilenimdir; o herhangi bir gerçek varlığa göndermez (LS, 39 B).

Stoacılar tümel kavramları da bu hayaller veya hayal ürünü olan varlıklar kategorisi içine sokmaktadırlar. Çünkü dış dünyada var olan sadece bireylerdir ve bilginin kaynağı da ancak bu bireylere ilişkin doğru algılardır. O halde bireysel varlıklara ilişkin bireysel duyu algılarının tekrarlanmasından meydana gelen türsel kavramlar veya tümeller, gerçek dünyada karşılığı olmayan 'hayali' şeyler olmak zorundadırlar; çünkü onlar dış dünyada herhangi bir gerçeğe karşılık değildirler.

Bununla birlikte Stoacılarla ilgili olarak bu tümellerle tümüyle hayali olan fikirler arasında bir ayrım yapmamız da zorunludur. Birinciler yani tümeller, Stoacılar için akıllı varlıkların *dünya hakkında deneylerini yorumlarken doğal olarak başvurdukları ve yine kendilerinde doğal bir yolla teşekkül etmiş olan fikirler* veya inançlardır. Öte yandan onlar kaynaklarını oluşturan bireysel, tikel izlenimler aracılığıyla da gerçek dünyayla *belli bir nesnel ve gerçek ilişki*yi temsil ederler. İkincilere, özellikle ruhsal bakımdan anormal insanların sahip oldukları yanılsamalara (illusions) gelince, kuşkusuz Stoacılar onların böyle bir bir nesnel unsura sahip olmadığını kabul eder.

DOĞRU ALGININ İKİ ÖZELLİĞİ

Zenon'un doğru algıyla ilgili olarak iki öğeyi vurguladığı görülmektedir: ı) Doğru bir algı, nedeni olarak gerçek bir nesneye sahip olan algıdır; ıı) Doğru bir algı, nesnesini tam bir uygunluk ve açık seçiklikle temsil eden algıdır. Normal, sağlıklı bir insanın uyanık haldeyken sahip olduğu algılar birinciye örnektir, çünkü bu durumda bu tür bir insanın sahip olduğu algılarının nedeni, gerçek nesnelerdir. Böyle bir insanın rüyasında gördüğü şeyler ise bu anlamda yanlıştır, çünkü bu algılarının gerçek bir nesnesi yoktur. Ancak tam olarak doğru veya kavrayıcı bir algıyı öyle olmayanlardan ayıran asıl özellik, ikinci özelliktir: *Açıklık ve seçiklik.* Bunlar kavrayıcı algıların nesneleri gerçekte oldukları gibi algıladığımızın teminatını veren ana veya ayırdedici özellikleridir.

ZENONCU DOĞRU ALGI KURAMINA YAPILAN İTİRAZLAR

Ancak bu görüşe şu itirazın yapılabileceği açıktır: *Yanlış bir izlenimin de aynı özelliğe yani açık ve seçiklik özelliğine sahip olması mümkün değil midir?* Nitekim Akademik Şüpheciliğin önemli bir temsilcisi olan Arkesilaos'un Zenon'a bu itirazı yöneltmiş olduğu anlaşılmaktadır. Cicero'ya göre göre Arkesilaos, Zenon'a yanlış bir izlenimin bu bakımdan doğru bir izlenimle aynı özelliklere sahip olmasının mümkün olup olmadığını sorduğunda, Zenon'un cevabı "kavrayıcı algının, var olmayan bir şeyin sonucu olarak ortaya çıkması mümkün olmayan türden bir algı" olduğu olmuştur Başka bir deyişle Zenon'a göre böyle bir algı *ancak gerçek şeylerden kaynaklanması mümkün bir algıdır* veya *sadece gerçek şeyler bu açıklık ve seçikliği meydana getirebilecek bir yapıdadır.*

Fakat Arkesilaos'un buna itiraz ettiği ve doğru bir şeyden kaynaklanan bir izlenimin öyle olmayan bir şeyden kaynaklanan izlenimin tıpatıp kendisi gibi olmasına engel olan hiçbir şeye sahip olmadığı görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır. Cicero, Orta Akademi'ye mensup şüphecilerin bu konuyla ilgili olarak bazı karşı örnekleri ortaya koyduklarını belirtmektedir.

Bunlardan biri aklını kaybeden Herkül örneğidir: Herkül kendisine ilişkin olarak anlatılan hikâyelerden birine göre bir süre için çıldırmış ve bunun sonucunda düşmanı olan Eurystheus'un çocukları olduklarını düşünerek veya zannederek kendi çocuklarını öldürmüştür.

Aynı konuyla ilgili öne sürülen diğer bir örnek tek yumurta ikizlerinin veya birbirine çok benzeyen şeylerin meydana getirdikleri yanılma veya yanlış algı örneğidir: İkizler veya ayırdedilemez bir tarzda birbirine benzer, birbirinin aynı görünen şeylerden birine ilişkin izlenimimizi diğerinden ayıran, diğeriyle karıştırmamamızı mümkün kılan veya ona engel olan şey nedir? Bu tür şeylerden birine ait izlenimimiz diğerine ait izlenimimizin tıpatıp aynı değil midir?

Diogenes Laertius aynı konuda ilginç bir başka örnek vermektedir: Ptolemaios Philopatros insan algısının yanılabilir olduğunu göstermek üzere Zenon'un öğrencisi olan Sphairos'a bir oyun oynamıştır. Balmumundan bir nar yaptırıp masanın üzerine koydurmuştur. Sphairos bu narın gerçek bir nar olduğunu zannetmiş, bu nara ilişkin olarak sahip olduğu algının yanlış olduğunu farketmeyerek gülünç bir duruma düşmüştür (DL, VII,177).

Akademik Şüphecilerin bu örneklerle söylemek veya göstermek istedikleri şey şudur: Stoacıların doğru, gerçek bir nesnenin sonucu olan bir izlenimin, yanlış bir izlenimin yani var olmayan bir şeyin sonucu olarak ortaya çıkan bir izlenimden farklı olduğu, ondan ayırdedilebilir olduğu yönündeki tezleri pratikte doğru değildir. Çünkü eğer öyle olmuş olsaydı, Herkül'ün zihninin tümüyle onayladığı, açık ve seçik olarak gördüğü, dolayısıyla sonucunda kendi çocuklarını öldürmesine yol açmış olan sözü edilen yanlış izlenimi tasdik etmemesi, onu kendi çocuklarına ilişkin gerçek veya doğru izlenimle karıştırmaması gerekirdi.

Yine eğer öyle olmuş olsaydı, Sphairos'un gerçek bir nar hakkında sahip olduğu izlenimle, balmumundan yapılmış nara ilişkin izlenimi birbirinden ayırdedebilmesi gerekirdi. Son olarak eğer Zenon'un söylediği şey doğru olmuş olsaydı ikizlere veya birbirine çok benzeyen yumurtalara ilişkin izlenimlerimizin birbirlerinden farklı ol-

maları, onlardan birine ilişkin izlenimimizin diğerine ilişkin izlenim olmadığını farketmemiz gerekirdi.

BU İTİRAZLARA VERİLEN CEVAPLAR

Stoacıların birinci örneğe, kendilerinin doğru, yanılmaz algıdan söz ederken kastettikleri şeyin normal, sağlıklı insanların algıları olduğunu söyleyerek karşı çıkmış oldukları görülmektedir. Evet, onlara göre Herkül sözü edilen durumda algısını doğru bir algı olarak almış, onu doğru bir algı olarak onaylamıştır. Fakat o gerçekte 'var olmayan bir şeyden kaynaklanan yanlış bir algı'dır, dolayısıyla onun kendisine 'açık ve seçik' görünmesinin bir değeri yoktur.

Stoacılar ayrıca normal, sağlıklı bir insanın da bazı durumlarda yanılabileceğini ve doğru algılarla öyle olmayan algıları birbirlerine karıştırabileceklerini kabul etmişlerdir. Daha doğrusu Akademik şüphecilerin bu eleştirileri Stoacıları algıda, algılayan zihnin kendisinin yanında *algı üzerine etkide bulunması mümkün olan bütün diğer faktörleri* de hesaba katmaya götürmüştür. Böylece Stoacılar doğru algının özellikleri ve koşullarına bir başka koşulu eklemek ihtiyacını duymuşlardır. Bu, "bir engel olmadığı takdirde" sözleriyle ifade ettikleri koşuldur. Doğrunun ölçütünün doğru algı, kavrayıcı algı olduğu yönündeki genel tanımlamanın Zenon'dan sonraki Stoacılarda şu şekle bürünmüş olduğu görülmektedir: 'Doğrunun ölçütü, *kendisine engel olacak, kendisini bozacak bir şey olmadığı takdirde*, kavrayıcı algıdır'.

Birbirlerinden ayırdedilmesi mümkün olmayan ölçüde birbirlerine benzeyen şeylerle ilgili itiraza gelince, Stoacıların bu itirazın da ana öncülünü reddettikleri anlaşılmaktadır. Bu ana öncül daha sonra Leibniz'in de önemle üzerinde duracağı 'ayırdedilemezlerin özdeşliği' öncülüdür. Stoacılar, ilerde Leibniz'in de savunacağı gibi *evrende birbirinden fiili olarak ayırdedilemez hiçbir şeyin olmadığını* savunmuşlardır.

Böylece Stoacılara göre, yukardaki örnekte sözü edilen ikizlerin veya bir plajdaki kum zerreciklerinin her biri, mutlaka kendisine özgü

bir özellikle diğerinden ayrılan bireyler olmak durumundadırlar. Bunun sonucunda Stoacılar, söz konusu ikizlerin veya kum taneciklerinin her birine ait algının da mutlaka diğerine ait algıdan farklı olması, en azından bu algıların kuramsal olarak birbirlerinden ayırdedilebilmeleri gerektiğini savunmuşlardır.

Stoacılar *söz konusu algıların fiilen birbirinden ayırdedilemez bir durum göstermeleri olasılığını* reddetmemiş; ama nedenlerini oluşturan nesnelerin kendilerinin mutlaka sadece kendilerine ait olan bir nitelikle diğerlerinden farklı olduğunu, olması gerektiğini kabul ettikleri için bu nedenlere ilişkin izlenimlerin de bir şekilde diğerinden farklı olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Bundan başka onlar sıradan insanların algıları yanında *uzmanların* ve *bilgelerin algılarına* da işaret etmişlerdir. Buna göre sıradan insanın uzman olmayan gözünün veya algısının bir farklılık görmediği bir yerde tecrübeli, uzman, bilgili bir göz veya algı farklı şeyler görebilir.

Nihayet bazı Stoacılar, bu arada Zenon'un kendisi de uzman veya bilge bir insanın bile algılarının sözü edilen gerekli açıklık ve seçikliğe sahip olmadığını gördüğü durumda onları *askıda tutma* imkânına ve görevine sahip olduğunu kabul etmişlerdir.

Sonuç olarak Stoacıların bu konudaki görüşlerinin Akademik şüphecilerin itiraz ve eleştirileri karşısında şöyle özetlenmesi mümkün olabilir: Doğrunun ölçütü, esas olarak, doğru, kavrayıcı algıdır. Bu tür bir algının kendisinin *doğru yargıyı peşinden sürükleyici* bazı özellikleri vardır. Bu tür bir *algı normal, sağlıklı bir insanın normal koşullarda sahip olduğu bir algıdır.* Bu algının temel özelliği, *kendi dışında bulunan gerçek bir nedene işaret etmesi, açık ve seçik olmasıdır.* Çok özel bazı durumlarda yani birbirinden ayırdedilmesi çok zor olan benzer nesneler söz konusu olduğunda normal insanların normal algıları tam olarak birbirinden ayırdedilmeyebilir. Ama bu tür durumlar çok azdır ve nihayet bu tür durumlarda *bilge bir insan yargılarını askıda tutma hakkına da sahiptir.*

BİLİM, KANI VE BİLGİSİZLİK

Son olarak konusunu sağlam bir şekilde kavrayan algıyı *doğrunun ölçütü* olarak kabul etmekle birlikte Stoacıların, böyle bir algıyı *bilimin veye bilimsel bilginin kendisi* olarak görmedikleri hususuna değinmek gerekir. Cicero, Sextus Empiricus ve Stobaios'un Stoacıların bilim, kanı ve bilgisizliğin neler olduğu konusundaki açıklamaları, onların bu görüşlerini şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde ortaya koymaktadır.

Cicero, Zenon'un duyusal algıyla kavranan şeyi duyusal algı olarak adlandırdığını ve bu algıyı 'akıl tarafından reddedilmemesi' durumunda *bilimsel bilgi* olarak nitelendirdiğini söylemekte, böyle olmayan algıları ise bilgisizlik olarak gördüğünü belirtmektedir. Bu son grup içinde kanıyı da saymakta ve böylece kanıyı 'zayıf, kavrayıcı olmayan ve yanlışı konu olan bir algı' olarak nitelendirmektedir (LS, 41 B).

Sextus Empiricus da Stoacıların üç şeyi birbirinden ayırdıklarını söylemektedir: Bunlar bilimsel bilgi (episteme), kanı (doksa) ve algı veya kavramadır (katalepsis). Bilimsel bilgi 'güvenli, sağlam ve akıl tarafından doğrulanan' bir algı veya kavramadır. Kanı, 'zayıf ve yanlış bir tasdik'tir. Kavrama ise bu ikisi arasında bir şey olup 'kavrayıcı algıyla ilgili tasdik' olarak tanımlanabilir. Sextus, Stoacıların bu üç şey arasında bilimsel bilginin ancak bilge insanda bulunduğunu, kanının ise bilge olmayan, aşağı düzeyden insanın sahip olduğu bir şey olduğunu ileri sürdüklerini söylemektedir. Kavramaya gelince, o gerek bilge, gerekse sıradan insanda ortak olan şeydir (LS, 41 C).

Stobaios, Stoacıların bilimsel bilgi hakkında bazı ana belirlemeler getirdiklerini söylemektedir: Stobaios'a göre de onun birinci olarak 'güvenli ve akıl tarafından değiştirilemez bir algı veya kavrayış' olması gerekir. Ancak ikinci olarak o *'tek başına bu tür bir algı veya kavrayış değildir, onlardan meydana gelen bir sistem'*dir (LS, 41 H).

Bu açıklamaları bir araya getirdiğimizde gördüğümüz şey, Stoacıların kavrayıcı algıları doğrunun ölçütü olarak kabul etmekle birlikte onların tek başlarına bilimi veya bilimsel bilgiyi oluşturduğu gö-

rüşünü savunmadıklarıdır. Başka deyişle onların kavrayıcı algıyı bilimin *zorunlu şartı* olarak almakla birlikte onun *yeterli şartı* olduğunu düşünmedikleri anlaşılmaktadır. Bu tür bir algının bilim olmasının birinci koşulu Cicero'nun sözleriyle "akıl tarafından reddedilmemesi" veya Stoabeus'un sözleriyle "güvenli ve akıl tarafından değiştirilemez" olmasıdır, ama bunun da tek başına yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Eğer Stobaios'un bu konuda verdiği bilgiyi doğru yorumluyorsak, Stoacılara göre, 'kavrayıcı bir algının tek başına yalnızca herhangi bir bireysel olgunun algısı veya kavraması' olmasına karşılık gerçek bilgi veya bilimin, bu tür algılara dayanmakla birlikte, onların, daha doğrusu onlardan hareketle zihnin oluşturduğu kavramların 'kendi aralarında sistemli bir biçimde birbirleriyle birleştirilmeleri'ni gerektirdiği görüşünde olduklarını söyleyebiliriz.

Sonuçta Stoacıların bilimsel bilgiyle bilgisizlik arasında ara bir yer veya durum olarak kanıya fazla itibar etmedikleri anlaşılmaktadır. Bunun da temelinde onların, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bilge insanla sıradan insan arasında mutlak bir ayrım yapmaları ve bilge insanı hiçbir zaman yanlış yapması mümkün olmayan insanüstü bir varlık olarak görmelerine karşılık, ikinci gruba giren insanları hiçbir şekilde doğru bilgiye erişmeleri mümkün olmayan zayıf, güçsüz yaratıklar olarak görmeleri yatmaktadır. Bu anlayışlarıyla uyumlu olarak, onlar kanıyı en iyi olasılıkla zayıf bir tasdik, daha olumsuz olarak "kavrayıcı olmayan, yanlışı konu alan bir algı" olarak görmekte ve dolayısıyla bir bilgisizlik olarak yorumlayıp ikinci grup içine sokmaktadırlar.

Stoacıların bilgi ile bilgisizlik, bilge ile sıradan insanlar arasında yaptıkları bu ayrımın bir benzerini ahlâk alanında da yaptıklarını göreceğiz. Bilgi kuramı alanındaki bu ayrıma, ahlâk felsefesi alanında Stoacıların erdemle erdemsizlik, erdemli bilgelerle erdemsiz kalabalık arasında yaptıkları aynı derecede sert veya mutlak ayrım karşılık olacaktır.

9

Stoacıların Varlık Felsefesi veya Metafiziği



"STOACILAR ÜÇ ŞEYİN BİRBİRİNE BAĞLI OLDUĞUNU SÖYLEMİŞLERDİR. BUNLAR ANLAM, ANLAMI İFADE EDEN ŞEY VE VAR OLAN ŞEYDİR ANLAMI İFADE EDEN, BİR SÖZDÜR (ÖRNEĞİN DIONİZOS KELİMESİ). ANLAM, ŞEYLERİN BİR SÖZLE ORTAYA KONAN DURUMU, BİZİM DÜŞÜNCEMİZE UYGUN OLARAK VAR OLDUĞUNU DÜŞÜNDÜĞÜMÜZ ŞEY, DİLLERİ BİZDEN FARKLI OLANLARIN BU SÖZÜ DUYSALAR BİLE ANLAMADIKLARI ŞEYDİR. VAR OLAN ŞEY İSE DIŞ BİR NESNE, ÖRNEĞİN DIONİZOS'UN KENDİSİDİR. ŞİMDİ BU ŞEYLERDEN İKİSİ CİSİMDİR: SÖZ VE VAR OLAN ŞEY. BİRİ İSE CİSİMSEL-DEĞİLDİR: BU SÖZLE SÖYLENEN, İFADE EDİLEN VE DOĞRU VE YANLIŞ OLAN ŞEY."

Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, 2, 11-13

Gerrit von Honthorst'un,
Seneca'nın ölümünü çizdiği resmi.

VARLIĞIN ÇEŞİTLİ ANLAMLARI: CİSİMLER VE CİSİM-OLMAYANLAR

Stoacıların özel olarak doğa felsefelerini ele almadan önce genel olarak varlık felsefelerinden veya ontolojilerinden söz etmemiz gerekmektedir. Aslına bakılırsa Stoacılar, Aristoteles gibi varlık felsefesi veya metafizikle doğa felsefesi veya fizik arasında bir ayrım yapmazlar. Çünkü onlar Aristoteles'in tersine doğayla Tanrı'yı birbirinden ayırmadıkları gibi, doğa içinde maddi olanla öyle olmayan arasında da kategorik bir ayrıma gitmezler. Stoacılar için doğa var olan her şeyi içine alır, dolayısıyla varlık felsefesi veya metafizik Stoacılar için ancak doğa felsefesinin genel bir girişi olmak durumundadır.

Bununla birlikte Stoacılar, Aristoteles'i izleyerek var olan şeylerin hepsinin *aynı anlamda* var olmadığını kabul ederler. Onlara göre gerçek anlamda var olan (existing) her şey cisimlerden meydana gelmekle birlikte doğada bir anlamda cisim-olmayan şeylerin de var olduğunu (being) kabul etmek gerekir.

Seneca, *Mektuplar*'ında Stoacıların varlık felsefeleri konusunda bilgi verirken onların var olanın (existent) üzerine ondan daha genel,

daha temel bir kavramı yerleştirdiklerini söylemektedir. Bu daha genel olan, ilk cins, ana cins diye adlandırılan, 'bir şey'dir (something). Seneca Stoacıların 'var olan'dan daha genel olan bu 'bir şey'i kabul etmelerinin gerisinde yatan gerekçeyle ilgili olarak ise şu açıklamayı yapmaktadır: Stoacılar doğada bazı şeylerin var olduğunu, bazılarının 'var olmadığı'nı söylemektedirler. Doğa bu 'var olmayan şeyler'i, Kentaurlar, devler gibi sadece zihinde bulunan, zihne ait olan şeyleri de içine alır. Bu şeylerin aslında bir tözleri yoktur, yalnızca düşünce tarafından üretilmiş olan şeylerdir. Ancak gene de onların bir anlamda var olduklarını (being) kabul etmek gerekir (LS, 27 A).

Afrodisyaslı Aleksandros da aynı yönde konuşarak Stoacıların 'bir şey'i, var olanların kendisine ait oldukları bir cins olarak aldıklarını, bu cins içinde asıl var olanların cisimler olduğunu ileri sürdüklerini, ancak cisimsel-olmayan yukardaki türden şeylerin de bir anlamda var olduklarını kabul ettiklerini söylemektedir (LS, 27 B).

Sextus Empiricus aynı konuyu daha da açıklığa kavuşturarak Stoacıların genel 'bir şey' cinsi içinde cisimler ve cisim-olmayanlar veya cisimsel-olmayanlar (incorporeals) olarak iki ayrı varlık grubunu saydıklarını, bu cisim veya cisimsel-olmayanlar olarak ise dört tür şeyi, 'söylenen şeyler' (sayables, lekta), 'zaman', 'boşluk' ve 'yer'i zikrettiklerini söylemektedir (LS, 27 D).

Bu açıklamalardan ortaya çıkan şey, Stoacıların ontolojilerinin temeline en genel kavram olarak varoluşu (existence) değil, 'bir şey'i (something) koyduklarıdır. Bu ontolojiye göre ister cisimler, ister düşünce ve konuşmanın konusu olan şeyler olsun, her şey en genel olarak 'bir şey'dir. Bu 'bir şey' cinsi içinde bir yanda cisimler diğer yanda Kentaurlar veya devler gibi tamamen hayal gücünün, düşüncenin ürünü olan şeylerle 'söylenen şeyler', boşluk, zaman, yer gibi 'cisim-olmayan' şeyler vardır Bu ikinciler cisim olmadıklarından gerçek anlamda, töz anlamında varlığa sahip olan şeyler değildirler; ama öte yandan 'bir şey' olduklarından onların var olmadıkları da söylenemez.

Kentaurların, devlerin neler oldukları ve hangi anlamda 'bir şey' olup var olmaları gerektiği açıktır. 'Söylenen şeyler'e gelince, Sto-

acılar bunlarla nesneler hakkında söylenen sözleri, daha doğrusu bu sözlerin *anlamlar*ını kastetmektedirler. Seneca'nın *Mektuplar*'ında verdiği örneği alırsak ben Cato'nun yürüdüğünü görüyorum, Duyu algım bana bunu göstermekte ve zihnim bunu tasdik etmektedir. Gördüğüm bir cisimdir ve ben gözlerimi, zihnimi bu cisme yöneltmekteyim, böylece 'Cato yürüyor' demekteyim. Şimdi gördüğüm ve üzerinde konuştuğum şey bir *cisim* ve cismin yine *cisimsel bir durumu* olmakla birlikte onun hakkındaki konuşmamın kendisi bir 'anlam' veya 'ifade' olarak, cisim değildir (LS, 33 E).

Sextus Empiricus bu 'söylenen şeyler'in neden cisim olmadıklarını daha genel ve daha kavramsal bir tarzda ortaya koymaktadır:

> "Stoacılar üç şeyin birbirlerine bağlı olduğunu söylemişlerdir. Bunlar anlam (the thing signified), anlamı ifade eden şey (the thing signifying) ve var olan şeydir (the thing existing). Anlamı ifade eden şey, bir sözdür (örneğin 'Dionizos' kelimesi). Anlam, şeylerin bir sözle ortaya konan durumu, bizim düşüncemize uygun olarak var olduğunu düşündüğümüz şey, dilleri bizden farklı olanların bu sözü duysalar bile anlamadıkları şeydir. Var olan şey ise dış bir nesne, örneğin Dionizos'un kendisidir. Şimdi bu şeylerden ikisi cisimdir: Söz ve var olan şey. Biri ise cisimsel-değildir: Bu sözle söylenen, ifade edilen ve doğru ve yanlış olan şey" (MK, 2, 11-13).

Cisim-olmayanlar içinde zamanı ve yer'i ele alalım. Stoacılar zamanı, ilerde göreceğimiz gibi Aristoteles gibi 'hareketin sayısı' olarak tanımlamakta, bu hareketi de evrenin veya en dış kürenin hareketi olarak düşünmektedirler. Aynı şekilde yer'i veya uzayı da yine Aristoteles gibi bir cisim değil de 'bir cisim tarafından fiilen işgal edilmesi mümkün olan boşluk' olarak tanımlamaktadırlar. Şimdi ne cisimler hakkında bir şey söyleyen ifade ve açıklamaların, ne yer'in veya zamanın cisim olmadıkları açıktır. Ancak Stoacılar bundan dolayı onların var olmadıklarını söylemenin de doğru olmadığını düşünmekte, bunun sonucu olarak bir yandan onları gerçek anlamda var olan biricik şeyler olarak kabul ettikleri cisimlerden ayırarak, cisim-olmayanlar diye ad-

landırırken öbür yandan cisimlerle cisim-olmayanları daha genel olan 'bir şey' kavramı veya varlık (Being) cinsi altında birleştirmek ihtiyacını duymaktadırlar.

Daha da açık ifade etmek gerekirse, Stoacılar için asıl, gerçekten var olan şey ancak maddî-cisimsel olandır. Bu nedenle onlar daha önce Sokrates'in ruhta var olduğunu ileri sürdüğü erdemlerin, Platon'un ve Aristoteles'in gayrı-maddî olduklarını ifade ettikleri insan ruhlarının, hatta Tanrı'nın da maddî-cisimsel varlıklar oldukları görüşündedirler. Bununla da kalmayan Stoacılar, duygular, heyecanlar, kavramlar gibi yine ruhta yer alan veya ruhtan kaynaklanan şeylerin, fiillerin de maddî varlıklar olduklarını savunmaktadırlar. Onlara göre erdemler de maddî olup, her erdem, ruhu meydana getiren maddenin belli bir durumunun ifadesidir. Tanrı veya tanrılar maddî varlıklardır, çünkü onlar evrenin tözü olan Ateş'in ve ya evrensel aklın ta kendisidirler. İnsan ruhları maddîdir, çünkü onlar söz konusu Ateş'in, Akıl'ın veya Tanrı'nın parçalarıdır.

Hatta bazı Stoacıların gündüz ve gecenin, aylar, mevsimler ve yılların da birer cisim olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Öte yandan bu görüşü ileri sürenlerden biri olan Krizippos'un bununla bu adlara karşılık olan gerçekliklerin maddî koşullarına işaret etmek istediğini görmekteyiz. Krizippos, Zeller'in haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi, örneğin yaz mevsiminin bir cisim olduğunu savunurken, yazla Güneş tarafından ısıtılmış olan havanın belli bir durumunu kastetmektedir (Zeller, 131).

Sonuç olarak Stoacılar var olan her şeyi, Platon'un tersine, maddeye, cisme veya onun durumlarına indirgemek istemekte, diğer yandan bu anlamda maddî veya cisimsel olarak adlandırılmaları mümkün olmayan bazı şeylerin de var olduğunu farketmekte veya kabul etmektedirler. Örneğin zaman, yer, boşluk veya sözlerin anlamlarıyla birlikte genel kavramlar bu tür şeylerdendir. Bunların ne cisim, ne cisimlerin nitelikleri, durumları olmadıkları açıktır. O zaman ya bu tür şeylerin varlığını tümüyle inkâr etmek ya da onlara cisimsel olmayan (incorporeal) bir varlık tanımak gerekmektedir. Bu nedenlerden dolayı Stoacıların

var olan (existent) kavramı üzerine ondan daha genel olan *bir şey* (something) kavramını yerleştirmek ihtiyacını duymuş oldukları anlaşılmaktadır. Bu da Stoacıların gerçek varoluşun (existence) ancak maddî-cisimsel olana ait olduğunu kabul etmelerine karşılık, cisimsel-olmayana da bir tür varlık (being) tanıdıkları anlamına gelmektedir.

Stoacıların bu görüşünün Platon'un ve Aristoteles'in idealist varlık anlayışlarının tam tersi olduğu açıktır. Daha önce gördüğümüz gibi Platon ancak İdeaların yani maddî-cisimsel olmayan şeylerin gerçek anlamda var olduklarını, duyular tarafından algılanan şeylerin yani maddî-fiziksel şeylerin ise açıkça var olmadıkları veya ancak gölgemsi, sözde bir varlığa sahip olduklarını ileri sürmüştü. Aristoteles'in kendisi ise varlık kuramında veya metafiziğinde Platon'un bu mutlak idealizmine katılmamakla birlikte yine de Formlara yani tümüyle gayrı-maddî, tinsel nitelikte olan nesnelere üstünlük tanımış ve maddeyi, Form'a kıyasla göreli bir varlık olarak tanımlamıştı. Stoacılar ise ontolojilerinde bunun tam tersini yapmakta, gerçekten var olanın maddî-fiziksel varlık olduğunu savunmaktadırlar. Bir yandan, Platon'un İdealarının veya Aristoteles'in Formlarının ancak maddî-cisimsel olanın bir özelliği veya durumu olduğunu ileri sürerken diğer yandan da maddî olmayan şeyler oldukları çok açık olan zaman, yer, boşluk, kavram ve anlamlar gibi şeylerin ancak ikincil veya mecazi bir anlamda var olduklarını söylemektedirler.

KATEGORİLER KURAMI

Stoacıların kategoriler kuramı, esas olarak Aristoteles'in kategoriler kuramından hareket etmekle birlikte, belli ölçüde bir özgünlüğe de sahiptir. Aristoteles'in varlığın en genel biçimleri veya kendini ortaya koyuş tarzları, en genel cinsler olarak on veya sekiz kategorinin varlığını kabul ettiğini biliyoruz. Buna karşılık Stoacıların yalnızca *dört kategori*nin varlığını benimsediklerini görmekteyiz. Öte yandan Aristoteles'in Formları gibi kategorileri arasında da herhangi bir geçişi, ilişkiyi (communication) kabul etmemesine, öyle ki bir kategori içinde (örneğin zaman kategorisi içinde) yer alan bir nesnenin aynı bakımdan bir başka

kategori içinde (örneğin uzay kategorisi içinde) yer almasının mümkün olmadığını düşünmesine karşılık; Stoacıların bu kategorileri birbirlerinin altına yerleştirdiklerini ve her bir önceki kategorinin kendisini takip eden kategori tarafından daha tam ve açık bir şekilde belirlendiği görüşünde olduklarını görmekteyiz.

Stoacılar en yüksek ve geri kalan üç kategorinin üzerinde yer alan kategori olarak *Töz* 'ü veya *Dayanak*'ı (to hypokeimenon) kabul etmektedirler. Bu, herhangi bir nitelik ve özellikten bağımsız olarak var olan her şeyin gerisinde bulunan, belirleme almış bütün varlıkların altında yatan, onların taşıyıcısı veya dayanağı olan, kısaca asıl anlamında var olan şeye işaret eden kategoridir. Aristotelesçi terminolojiyle bu kategori herhangi bir belirleme almamış ama her türlü belirlemeyi kabul eden, değişmenin öznesi olan şeydir ve bu anlamda bu kategori, Aristoteles'in maddesine tekabül eder.

İkinci kategori *Özellik* veya *Form* kategorisidir. Bu, kendisi sayesinde belli bir özelliğin özü itibariyle belirsiz olan maddeye yüklendiği, böylece onu belirli bir nesne haline getirdiği bütün özsel nitelikleri içine alan şeydir. Bu özelliği bakımından da o Aristoteles'in Form'una tekabül eder. Dolayısıyla yine Aristoteles'te olduğu gibi bir şeyin canlı ve etkin kısmını ifade eder.

Ancak bu kategorinin Aristoteles'in Form'undan temel bir farkı vardır: Aristoteles'in Form'unun tümüyle gayrı maddî, tinsel bir şey olmasına karşılık, Stoacılar maddî olmayan bir şeyin varlığını kabul etmedikleri için bunu da maddî-cisimsel bir varlık olarak kabul ederler. Bunun sonucu olarak, Aristoteles'te bireysel bir nesnenin, maddî olan bir şeyle maddî olmayan, tümüyle tinsel olan bir şeyden meydana gelmesine karşılık, Stoacılarda bireysel-fiziksel bir nesne *her ikisi de maddî-cisimsel* olan, ama aynı ölçüde veya aynı anlamda öyle olmayan iki varlıktan meydana gelir. Daha somut veya basit bir ifadeyle Stoacılar için suya batırılan bir bez parçasının her tarafına bu suyun nufuz etmesi, onunla birleşmesi gibi, evrende yer alan bütün varlıklar, ikisi de maddî-cisimsel olmakla birlikte biri diğerinden daha ince, daha akıcı olan iki şeyin yani etkin, dinamik

olan bir şeyle edilgin, statik olan bir şeyin birbirine karışması, birleşmesinden ortaya çıkar.

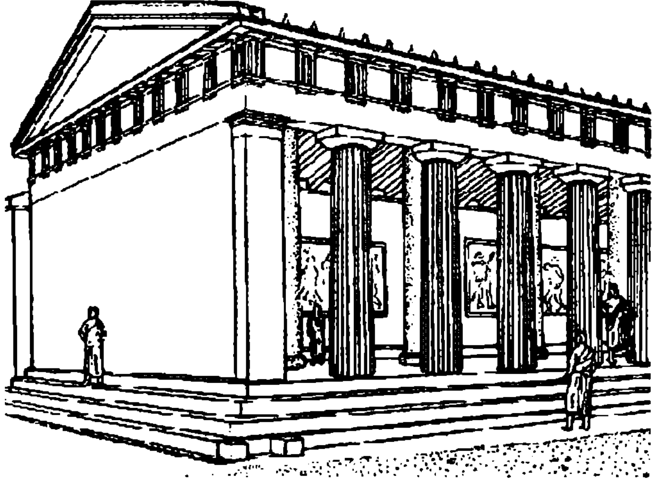
Geri kalan iki kategori, özsel olmadıkları veya ilineksel oldukları için herhangi bir şeyin kavramında göz önüne alınması zorunlu olmayan her şeyi içine alır. Tek ve kendi başlarına ele alınan nesnelere ait olmaları bakımından ele alındıklarında bu şeyler *Çeşitlilik* (variety) kategorisi altında yer alır veya bu kategoriyi oluştururlar. Bir başka şeyle ilişkilerinden ötürü bir nesneye ait olduklarında ise onlar *Bağıntının Çeşitliliği* kategorisine girerler.

Bir başka ifadeyle *Çeşitlilik* kategorisi 'herhangi bir nesneye bir başka nesneyle ilişkisinden bağımsız olarak ait olan her türlü ilineksel niteliği' içine alır. Böylece Aristoteles'in Zaman, Uzay, Etkinlik, Edilginlik, Sahip Olma kategorileri altında ifade ettiği her şey, kısaca Aristoteles'in töz kategorisi dışında bütün kategorileri, başka nesnelerle ilişkisinden bağımsız olarak bir özneye uygulandıklarında, bu kategori içinde yer alır. Buna karşılık 'Sağ, Sol, Babalık, Evlatlık gibi tümüyle veya özleri itibariyle göreli olan bütün ilineksel özellikler ve durumlar', sonuncu yani *Bağıntının Çeşitliliği* kategorisi içinde sıralanırlar.

Bundan önce açıkladığımız gibi bu dört kategorinin kendi aralarında veya yukardan aşağıya doğru hiyarşilerinde her bir önceki kategori, bir sonraki kategori tarafından içerilir ve bir sonraki kategori sayesinde daha büyük bir "belirlilik" kazanır. Öte yandan varlık bakımından her bir sonraki kategorinin var olması için bir önceki kategorinin varlığına ihtiyaç vardır. Böylece yine Aristoteles'in daha önce savunduğu ve dile getirdiği gibi herhangi bir Form almamış maddenin tek başına var olması mümkün olmadığı gibi herhangi bir Form'un veya ana özelliğin kendisini taşıyacak bir madde yani dayanak veya taşıyıcı olmaksızın var olması mümkün değildir. Bu aynı durumun bir sonucu olarak *Çeşitliliğin* var olmak için belli bir dayanağı veya taşıyıcıyı gerektirmesi gibi *Bağıntının Çeşitliliği* de *Çeşitlilik* kategorisinin kendisinin varlığını şart koşar (Zeller, 99 vd.).

10

Stoacıların Doğa Felsefesi



"STOACILAR TANRI'NIN AKILLI, EVRENİ PLANLI OLARAK MEYDANA GETİREN BİR ATEŞ OLDUĞUNU, HERŞEYİN KADERE UYGUN OLARAK KENDİLERİNDEN ÖTÜRÜ MEYDANA GELDİĞİ BÜTÜN TOHUMSU NEDENLERİ İÇİNE ALDIĞINI, TÜM DÜNYAYA NÜFUZ EDEN VE MADDENİN İÇİNDEN GEÇTİĞİ DEĞİŞMELERE GÖRE FARKLI ADLAR ALAN BİR NEFES OLDUĞUNU SÖYLERLER."

Aetius, I.7.3.3

Stoa Okulu'nun bir çizimi.

DOĞA İNCELEMESİNİN AMACI VE DEĞERİ

Stoacılar için doğa felsefesi, felsefenin üç ana araştırma alanından biri olup, asıl amacı doğanın bilgisidir. Burada doğal olarak Stoacıların doğa incelemeleriyle ilgili iki soruyu cevaplamak gerekir. Doğa nedir ve doğa incelemesinin değeri, anlamı nedir?

Birinci soruyla ilgili olarak Diogenes Laertius şunları söylemektedir:

> "Stoacılar doğadan bazen dünyayı birarada tutan şeyi, bazen yeryüzündeki şeyleri varlığa getiren şeyi kastederler: Buna göre doğa, kendiliğinden hareketli, varlığa getirdiği şeyleri, belli dönemlerde, tohumsu (seminal) ilkelere uygun olarak gerçekleştiren ve ayakta tutan, onların kendilerinden çıktıkları eylemleri gerçekleştiren güçtür" (DL, VII, 148).

Diogenes bir başka yerde doğayı meydana getiren şeylerin neler olduğu hakkında daha ayrıntılı bilgi vermektedir. Buna göre Stoacılar doğa incelemesini şu bölümlere ayırmaktadırlar: ı) Cisimler; ıı) İlkeler; ııı) Unsurlar; ıv) Tanrılar; v) Yüzeyler, dolu veya boş uzay. Diogenes bu

sınıflamanın hemen ardından bunun doğa incelemesinin ele aldığı konuların türlerine göre yapılan bir bölme olduğunu, onun cinse dayanan bir bölmesinin ise üç şeyi, evren, unsurlar ve nedenlere ilişkin soruşturmayı içine aldığını söylemektedir (DL, VII, 132).

Doğa incelemesinin amacı ve değerine gelince; Stoacıların bu konuda Epikurosçularla hemen hemen aynı görüşte olduklarını söyleyebiliriz: Epikuros için doğanın bilgisinin amacı, evrenin ne olduğunun araştırılması ve bilinmesi değil de ahlâk felsefesine hizmet etmesidir. Aynı şekilde Stoacılar için de doğanın bilgisi kendisinden başka ve daha önemli olan bu amacı yerine getirme bakımından bir anlam ve değer taşımaktadır. Epikurosçular gibi Stoacılara göre de insan hayatının temel amacı mutluluğa erişmektir. Mutluluk ise 'doğaya uygun yaşamak'tan ibarettir. Dünyanın veya doğanın bir bütün olarak bilgisi veya sistemli kavranışı, bu amaç bakımından önemli ve vazgeçilmezdir. Daha somut olarak doğa felsefesi bize kim olduğumuzu, dünya içindeki yerimizi, dünyanın genel işleyişi içinde nasıl rol alabileceğimizi veya ona nasıl uyabileceğimizi, böylece nasıl mutlu bir hayat yaşayabileceğimizi göstermesi bakımından değerli ve zorunludur.

Epikurosçular, mutlu olmamız için boş inançlarımızdan kurtulmamız, hayatımızı zehir eden temelsiz korkularımızı bir yana bırakmamız gerektiği düşüncesindeydi. Onlara göre bu boş inanç veya temelsiz korkuların başında ise iki şey gelmektedir: Ölümden sonra yaşayacağımız ve tanrıların dünyayla, bu arada özel olarak bizimle yakından ama esas olarak olumsuz bir yönde ilgilendikleri düşünceleri. Stoacılar ise bunun tam tersi bir anlayışa sahiptir: Onlar *mutluluğumuz için bu dünyanın her şeyi bilen, her şeyi planlayan bilge ve akıllı bir varlığın elinden çıktığı, gerek bütününde gerekse parçalarında uyumlu ve mükemmel olduğu, hatta mümkün olan en mükemmel bir dünya olduğu* görüşüne sahip olmamız gerektiğini düşünmektedirler.

O halde Stoacıların bu konuda Platon ve Aristoteles'in genel dünya görüşünü izlediklerini söylememiz mümkündür. Daha önce gördüğümüz gibi Platon, Sofistlerin 'insanın her şeyin ölçüsü olduğu' tezine insanın değil, 'Tanrı'nın her şeyin ölçüsü olduğu' görüşüyle karşı

çıkmıştı. Platon özellikle *Timaios*'ta dünyanın iyi, hayırsever bir Tanrı'nın, *Demiorgos*'un elinden çıktığı ve onun tarafından mümkün olan en mükemmel bir tarzda meydana getirildiğini savunmuştu. Aristoteles de belli ölçüde bu düşünce çizgisini devam ettirmiş ve Tanrı'yı evrenin ereksel nedeni kılmıştı. 'Belli ölçüde' diyoruz, çünkü Aristoteles'in Tanrı'sı, bildiğimiz gibi, Platon'un *Demiorgos*'u gibi dünyayı akılsal ilkelere göre yaratan veya şekillendiren bir varlık değildi. Onda evrenin doğa olarak kendine mahsus ve kendi gücüyle ayakta duran, bağımsız bir varlığı ve düzeni, işleyişi vardı. Öte yandan Aristoteles için Tanrı, evrendeki varlıkların kendi hayatını, etkinliğini ve mutluluğunu taklit etmeleri, kendi paylarına gerçekleştirmeleri mümkün olan bir ahlâkî mutluluk ve mükemmellik idealiydi ve O'nun özü Platon'un da savunmuş olduğu gibi akıldan, akılsallıktan ibaretti.

Sokrates öncesi döneme ait filozoflardan bazılarının evrenin yaratıcı veya oluşturucu ilkesinin akılsal bir varlık olduğu yönünde benzeri bir düşünceye sahip olduklarını biliyoruz. Anaksagoras başlangıçtaki karışıma ilk hareketi veren, şeylerin belirli varlıklar olarak ortaya çıkmasını sağlayan şeyin *Akıl* (Nous) olduğunu söylüyordu. Sokrates öncesi filozoflar arasında özellikle Herakleitos bundan daha da ileri giderek, her şeyin kendisinden meydana geldiği canlı, kendinden hareketli Ateş'in aynı zamanda akıllı, bilge, tanrısal bir şey olduğunu öne sürüyordu. Ateş'te doğanın bütün işleyişini idare eden şey, onun dışında bir şey değil, onun bizzat tözünü teşkil eden *Akıl*'dı (Logos) ve bu görüşünün sonucu olarak da Herakleitos, Tanrı'yı Doğa'nın kendisine, daha doğrusu onun ilkesi olan Ateş'e özdeş kılmıştı.

DOĞA-TANRI ÖZDEŞLİĞİ

Stoacılar da aynı görüşleri dile getirmekte, ancak onlar bu yönde gerek Platon ve Aristoteles'ten gerekse Anaksagoras ve Herakleitos'dan daha ileri gitmekte ve Aristoteles'ten farklı olarak Doğa ile Tanrı arasında bir ayrım yapmamaktadırlar. Aristoteles'in bir düşünce ve akıl olan Tanrı'sını kabul etmekle birlikte bu Tanrı'yı Doğa'nın içine sokmakta, ona özdeş kılmaktadırlar. Böylece Aristoteles'in terimleriyle

ifade edersek Stoacılarda Tanrı, evrenin sadece 'ereksel neden'i değildir, aynı zamanda 'maddî, formel ve fail nedeni'dir. Öte yandan Stoacılar doğa anlayışları bakımından Aristotelesçi olmamakla birlikte – çünkü Aristoteles'te Doğa, amaç güden bir etkinliğin ilkesi veya kaynağı olmakla birlikte, Stoacıların doğasından farklı olarak akılsal bir fail değil, her bireysel varlık içinde onun kendini mükemmelleştirmek, Formuna erişmek için gösterdiği bilinç-dışı çabanın ilkesidir –doğa felsefelerinde Aristoteles'in madde–Form ayrımından ve daha özel olarak dört unsur kuramından çok sayıda şey almışlardır.

Aynı şekilde Stoacılar, Platon'la birlikte bu dünyanın mümkün olan en mükemmel bir dünya olduğunu, çünkü Tanrı'nın eseri olduğunu, akıllı ve ereksel bir yapıya sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, Platon'dan farklı olarak onun içindeki her şeyle birlikte Tanrı'nın ta kendisi olduğunu söylemektedirler. Bu bağlamda olmak üzere Platon'un madde-dışı gerçekliklerden meydana gelen İdealar dünyasını reddettikleri gibi onun ruh ile beden arasında yaptığı ayrıma karşı çıkarak, Tanrı veya Akıl da içinde olmak üzere her şeyi maddî olana indirgemekte veya maddeyi tanrılaştırmaktadırlar.

Bununla birlikte Stoacıların evren tasarımı konusunda en fazla kendisine yaklaştığı veya esinlendiği kişi, Herakleitos'tur. Zaten bunu da açık olarak belirtmektedirler. Stoacılar hem evrenin tözünü oluşturan şeyi Ateş olarak almak, hem de bu Ateş'i kendiliğinden canlı, hareketli, akıllı bir varlık olarak görmek ve böylelikle onu tanrılaştırmak konusunda Herakleitos'u takip etmektedirler.

Stoacılar doğa sistemlerinin ayrıntılarında Herakleitos'tan sonra Yunan felsefesinde ortaya çıkan bazı gelişmeleri de dikkate almışlar, örneğin Herakleitos'un Logos veya Tanrı'sının erek gütmeyen etkinliğini redderek Doğa'yı Platon gibi tümüyle ereksel bir etkinliğin alanı olarak kabul etmişlerdir. Bu anlayışlarının bir sonucu olarak geliştirdikleri tanrısal inayet görüşleri de Herakleitosçu olmayan, Platonculukla birleştirilmesi ve değerlendirilmesi gereken bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır.

Stoacıların Doğa'yla Tanrı arasında bir ayrım yapmamaların-

dan, evreni veya doğayı Tanrı'ya özdeş kılmalarından ortaya çıkan önemli bir sonuç da, onlarda doğa incelemesiyle Tanrı incelemesinin bir ve aynı şey olması gerektiğidir. Aristoteles'in varlığın bilimi olan metafiziği bir anlamda teolojiye indirgemesi gibi Stoacılar da doğa bilimini son tahlilde teolojiye indirgemek durumunda kalmaktadırlar. Bu olgu ise doğa incelemesini Stoacılar için *salt bilimsel-teknik bir inceleme olmaktan çıkarmakta, bu incelemeye aynı zamanda metafizik ve ahlâkî bir derinlik kazandırmaktadır.* Böylece Epikurosçuların herhangi bir dinsel ilgi ve kaygıdan kurtararak deyim yerindeyse 'laikleştirmek' istedikleri doğa bilimi, Stoacılarda Aristoteles'in ona verdirmek istediği bağımsız bir araştırma alanı olma niteliğinden uzaklaşarak, hatta Platon'da olduğundan daha büyük ölçüde dinsel bir anlam ve havaya bürünmektedir.

Artık Stoacıların doğa felsefelerini ayrıntılarında ele almaya girişebiliriz. Önce Diogenes'in Stoacıların doğa incelemesinin ilk bölümü olarak zikrettiği cisim öğretilerinden başlayalım.

CİSİMLER

Platon'un *Sofist* diyalogunda varlık üzerine ilginç bir tartışmadan söz etmiştik. Bu, varlığın ne olduğu konusunda yapılan bir tartışmaydı. Platon burada 'varlık'la ilgili olarak birbirine zıt görüşleri savunan iki grup olduğunu belirtmişti: Varlığın 'maddî' olduğunu ileri sürenler ve onun maddî olmadığını savunanlar. Birinciler yalnız "gördükleri ve dokundukları şeylerin var olduğu"nu söyleyenler veya varlığı maddeye veya cisme indirgeyenlerdi. Platon önce "Toprağın Oğulları" diye adlandırdığı bu maddecileri incelemekte ve onlara 'ruh' gibi bir şeyin var olup olmadığını sormaktaydı. Acaba bu insanlar bazı ruhların iyi, adil, bilge, bazılarının kötü, cahil olduğunu red mi edeceklerdi? Eğer bu tür şeylerin var olduğunu kabul ederlerse, onlar iyilik, adalet, bilgelik gibi şeylerin var olan, ancak gözle görülmeyen, elle dokunulamayan şeyler olduğunu kabul etmiş olmayacaklar mıydı? Ruhun bir cisim olduğunu iddia edenler bile herhalde bilgeliğin bir cisim olduğunu söyleyemezlerdi. Böylece bir cisim olmayan, ancak var olan herhangi bir

şeyi kabul ettiklerinde, maddeciler, görüşlerinin yanlış olduğunu kabul etmek zorunda kalacaklardı (246 a-247 d).

Bilindiği gibi bu tartışmanın sonucunda *Sofist* diyalogunun baş kahramanı olan Elealı Yabancı varlık hakkında yeni bir ölçüt getirmekteydi. Buna göre "gerçekten var olan bir şey, ne kadar küçük olursa olsun, doğası gereği, başka bir şey üzerine etkide bulunmak veya başka bir şeyin etkisine uğramak gücünde olan bir şey" olmalıydı ve bu ölçüt kullanıldığı takdirde materyalist, materyalizminden vazgeçmek zorunda kalacaktı (247 e).

Platon'un varlığın ölçütü ile ilgili olarak Elealı Yabancı'nın ortaya koyduğu bu akıl yürütmeden Stoacıların hiç etkilenmediklerini, daha doğrusu söz konusu ölçütü bütünüyle kabul etmekle birlikte bunu materyalizmden vazgeçmek için ciddi bir gerekçe olarak görmediklerini, tersine aynı ölçüte dayanarak varlığın veya var olan her şeyin maddî-cisimsel olduğunu, maddî-cisimsel olmayan herhangi bir şeyin ise var olmadığını ileri sürdüklerini gözlemekteyiz. Cicero, Zenon'un 'ancak bir cismin' bu ölçütü yerine getirdiğini, çünkü ancak bir cismin "bir şey üzerine etkide bulunmak veya bir başka şeyin etkisine uğramak *gücüne* sahip olduğu"nu ileri sürdüğünü söylemektedir (*Acad*, 1, 39).

Sextus Empiricus da aynı şeyi söylemekte ve Stoacıların "cisimsel olmayan bir şeyin ne bir şey üzerine etkide bulunmak ne de başka bir şeyin etkisine uğrama özelliğine sahip olmadığı"nı söylediklerini belirtmektedir (MK, 2, 263).

Acaba Stoacıları bu görüşe iten şey nedir? Kaynaklar bu konuda bize bazı bilgiler vermektedir. Bu bilgilere göre Stoacılar etkide bulunma veya etkilenme kavramı konusunda tamamen maddî-fiziksel bir anlayışa sahiptirler. Çünkü onlar, fiziğinde aynı görüşü savunan Aristoteles'i izleyerek, 'uzaktan etki'yi kabul etmemekte ve bir şeyin başka bir şey üzerinde etkide bulunmasını ancak o iki şey arasında doğrudan bir 'temas'a bağlamaktadır. Diğer yandan onlar cisimsel olmayan şeyler arasında böyle bir 'temas' kavramının anlamsız olduğunu düşündükleri gibi, cisimsel olan bir şeyle cisimsel olmayan bir şey arasında herhangi bir temasın mümkün olmadığını da düşünmektedirler. Bu gö-

rüşün özel bir sonucu, maddî olmayan bir varlık olarak tasarlanan ruhla beden arasında herhangi bir etkileşmeyi mümkün görmemeleri, tersine böyle bir etkileşmenin olması için ruhun kendisini de bir cisim olarak kabul etmeyi zorunlu bir olgu görmeleri biçiminde karşımıza çıkmaktadır.

Gerçekten de Nemesius'e göre Kleanthes hiçbir gayrı-maddî varlığın bir cisimle, hiçbir cismin de gayrı-maddî bir varlıkla etkileşme içinde olmadığını, tersine bir cismin ancak yine bir cisimle etkileşme içinde olmasının mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre beden hasta olduğunda veya bir fiziksel bir darbeye maruz kaldığında ruhun bundan etkilendiğini, buna karşılık ruh bir utanç veya korku duyduğunda bedenin de bundan etkilendiğini ve yüzün kızardığı veya sarardığını gördüğümüze göre bundan ruhun bir cisim olduğu sonucuna ulaşmamız zorunludur. Aynı yönde akıl yürüten Krizippos'un da ölümü ruhun bedenden ayrılması olarak açıkladığı, öte yandan gayrı-maddî olan bir şeyin bedenden ayrılmasının söz konusu olamayacağı, çünkü böyle bir şeyin bedenle bir temas içinde olmasının mümkün olmadığı, ancak ruhun hem bedenle temas halinde olduğu hem de ondan ayrıldığı görüldüğüne göre bundan ruhun da bir cisim olması gerektiği sonucuna vardığını görmekteyiz (LS, 45 C, D).

Böylece Stoacıların sadece ruhun bir cisim olduğunu tasdik etmekle kalmadıkları, Platon'un yukarda sözünü ettiğimiz pasajda onun maddî-olmayan bir varlık olduğu görüşünü temellendirmek için kullandığı erdemlerin gayrı-maddî şeyler oldukları görüşünün kendisine de karşı çıkarak, onların kendilerini de maddî cisimler olarak açıklamaktan çekinmedikleri anlaşılmaktadır. Bir Platoncu olarak Stoacılardan hiç hoşlanmayan Plutarkhos'un konuyla ilgili verdiği bilgiye göre Krizippos, erdemlerin algılanabilirliği konusunda şu kanıtı ileri sürmüştür: Erdem ve erdemsizlik (vice) duyu algısının nesneleridir. Biz hırsızlık, zina, korkaklık, nezaket gibi şeylerin fiillerini görme gücüne sahibiz. O halde erdem ve erdemsizliğin duyu algılarımız üzerinde etkide bulunma gücü vardır ve duyum, algılayan özneyle algılanan nesne arasında fiziksel bir temas gerektirir.

Stoacıların ruh hakkında sahip oldukları bu maddeci-cisimci anlayışlarının mantıksal sonucu olarak, ruhun ölümsüzlüğünü reddettiklerini düşünebiliriz. Ancak durumun tam olarak böyle olmadığı da görülmektedir. Ruh hakkında yine maddeci bir görüşe sahip olan ve özellikle ölüm olayında kendisini meydana getiren atomların çözülmesinden ötürü insan ruhunun da ortadan kalkacağını ileri süren Epikuros'tan farklı olarak, Kleanthes'in *bütün* ruhların, Krizippos'un ise sadece *bilge insanların* ruhlarının bir şekilde ölümsüz oldukları görüşünü savundukları anlaşılmaktadır. Fakat bu, mutlak anlamda bir ölümsüzlük de değildir, içinde yaşadığımız evrenin sonunu belirleyecek evrensel yangın olayına kadar onların varlıklarını bir şekilde devam ettirdikleri anlamına gelmektedir.

Acaba var olan şeyleri sadece maddî-fiziksel varlıklar yani cisimler olarak gören ve bu görüşleriyle tutarlı olarak da ruhu, hatta erdemleri bile bir tür cisim olarak kabul eden Stoacılar, cismin kendisini nasıl tanımlamaktadır? Bu konuda onların modern çağın bir başka ünlü ve tutarlı materyalisti olan Hobbes'un *Leviathan*'da cisim hakkında getirmiş olduğu tanımın hemen hemen aynını verdiklerini görmekteyiz.

Bilindiği gibi Hobbes bu eserde, evrenin bir cisim olduğu ve cisimlerden meydana geldiği, onda cisimlerden başka herhangi bir varlığın olmadığı veya cisim olmayan şeyin evrenin bir parçası olmadığı genel tezini ileri sürerken cismin kendisini "en, boy ve derinliğe sahip" bir şey olarak tanımlamaktadır. İşte Stoacılar da cisimle ilgili olarak bu aynı özellikleri belirtmekte, ancak buna aynı zamanda cismin dış baskıya "direnme" (resistance) gücüne sahip olduğunu eklemektedirler. İşte bu son özellik, ilerde göreceğimiz gibi Stoacıların cismi, onunla karışması mümkün olan yer'den (place) ayırmalarını sağlama görevini yerine getirmektedir; çünkü yer de cisimle aynı özellikleri yani üç boyutta uzanma özelliğini taşımaktadır ama onun böyle bir direnme gücü yoktur.

Öte yandan Hobbes, cisim hakkında verdiği bu tanımdan Tanrı'nın var olmadığı sonucuna geçer. Çünkü eğer var olan şeyler ancak eni, boyu, derinliği olan cisimlerse ve eğer evrende cisim olmayan bir

şey yoksa bundan ya Tanrı'nın da bir cisim olduğu veya Tanrı'nın var olmadığı sonucu çıkar. Hobbes'un bu tanımdan hareketle geleneksel Hıristiyanlık tarafından cisim olarak tanımlanmayan bir varlık olarak Tanrı'nın mevcut olmadığı sonucuna geçmesine karşılık; Stoacıların ruh konusunda düşündüklerine uygun bir biçimde Tanrı'nın (veya Tanrıların) kendisini de bir cisim olarak almakta hiçbir mahzur görmedikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre ruh ve ruhtaki erdemler gibi Tanrı da bir cisimdir. Ancak o nasıl bir cisimdir veya cisimler arasında, özleri itibariyle cisim olarak kalmakla birlikte, bir ayrım yapmak mümkün müdür? İşte bu sorunun cevabını vermek için Stoacı doğa felsefesinin ikinci önemli sorununa, cisimlerin veya daha genel olarak doğanın ilkelerinin neler olduğu konusuna geçmemiz gerekmektedir.

İLKELER

Stoacılar doğanın ilkeleri (arkhai) derken bir bütün olarak evrenin, daha özel olarak evreni meydana getiren varlıkların yani cisimlerin en genel anlamda kurucu unsurlarını, bileşenlerini kastetmektedirler. İlkeler, Stoacılarda, Aristoteles'in madde ve Formu gibi var olan her şeyin son tahlilde kendilerine indirgenebileceği en genel varlık çeşitleridirler. Öte yandan onların doğal veya doğa bilimsel cephelerini, boyutlarını aşan metafizik ve ethik bir boyutları da vardır.

İlkelerin neler olduklarını ve onların doğalarını teşkil eden öz niteliklerini kavramak için yine Diogenes Laertius'un verdiği bilgilerden başlayalım:

> "Stoacılar biri etkin, diğeri edilgin olmak üzere evrenin iki ilkesi olduğunu ileri sürerler. Edilgin olan, hiçbir niteliği olmayan [hiçbir belirleme almamış olan] bir töz yani maddedir; etkin olan ise bu tözde içkin olan akıl (Logos) yani Tanrı'dır; çünkü Tanrı ezeli-ebedidir ve tüm maddeyi kendi başlarına bireysel varlıklar olarak meydana getirendir" (DL, VII, 134).

Bu pasajdan açık olarak ortaya çıktığı gibi Stoacılar var olan her şeyin ölçütü olarak tanımladıkları 'bir başka şey üzerine etkide bulun-

ma özelliği'ni etkin bir ilkeye, 'bir başka şeyin etkisine uğrama özelliği'ni ise edilgin bir ilkeye mal etmekte, evrenin sadece bu iki ilkeden meydana geldiğini kabul etmekte ve söz konusu etkin ilkeyi 'Tanrı', edilgin ilkeyi de bir önceki bölümde değindiğimiz gibi, dar anlamda 'madde' olarak tanımlamaktadırlar. Öte yandan bu tez, Stoacılarla ilgili olarak, gerek evrenin bütünü –evrenin bir bütün olarak edilgin bir maddesi ve bu madde üzerine etkide bulunan bir başka şeyi, Platon'un varlığını kabul ettiği bir 'alem ruhu' vardır– gerekse onu meydana getiren bireysel varlıklar veya cisimler için geçerlidir. Bireysel varlıklarda her türlü belirlemeyi, bir varlığı diğer bir varlıktan ayıran her türlü özellikleri veya nitelikleri kabul eden bir şey, Aristotelesçi anlamda bir 'madde' ile bu belirlemeyi meydana getiren, ona bu özellik veya nitelikleri kazandıran bir şey, yine Aristotelesçi anlamda bir 'Form' vardır.

Stoacıları bu iki ilkenin varlığına götüren nedeni ise Sextus Empiricus şöyle açıklamaktadır:

> Stoacılar var olan her şeyin tözü olan şeyin kendisi bakımından hareketsiz ve herhangi bir belirleme almamış bir şey olduğunu düşündükleri için onun bir nedenin etkisi altında harekete geçirilmesi ve belirleme kazanması gerektiğini ileri sürmektedirler. Onlar nasıl tunçtan yapılmış güzel bir esere baktığımızda, onun maddesinin kendisi hareketsiz olduğundan bu eserin yapıcısını bilmek istersek, hareket içinde olan ve belli bir biçim ve düzene sahip olan evrenin maddesini gördüğümüzde de onu harekete geçiren ve çeşitli biçimler kazandıran şeyin ne olduğunu araştırma ihtiyacımızın doğal olduğunu söylemektedirler. Öte yandan bu diğer şeyin, ruhumuzun bizim bedenimizde bulunması, onun her tarafına yayılmış olması gibi bu maddenin her tarafına yayılan bir güç olmasının muhtemel olduğunu savunmaktadırlar (DBK, 1, 75-76).

Zenon ise maddenin temel özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

> "Bu tözün kendisi [madde], *sonludur* ve o, var olan her şeyin ortak *taşıyıcısıdır* (substantia); o, ayrıca [sonsuza kadar] *bölünebilir* ve *aralıksız olarak değişmeye tabidir*; onun parçaları değişir, ama bu

> parçalar varlıktan yokluğa gidecek bir şekilde ortadan kalkmazlar" (LS, ??).

Zenon sayısız farklı biçimlere bürünen balmumunda olduğu gibi her şeyin temeli olan maddenin kendine ait içkin hiçbir formu, şekli veya niteliği olmadığını, ancak öte yandan onun her zaman şu veya bu nitelikle birleşmiş ve ondan ayrılamaz bir durumda olduğunu düşünmektedir.

> "Ayrıca var olmayan bir şeyden meydana gelmemesinden ve yokluğa gitmemesinden ötürü bir başlangıcı veya sonu olmadığından o [madde] ezelden bu yana soluk ve *hayata sahiptir* ve bazen bütünü, bazan parçaları bakımından akla uygun bir *hareket içinde bulunur*" (LS, 44 D).

Stoacıların savundukları bu ilkeler kuramının büyük ölçüde Aristoteles'in etkisi altında bulunduğuna şüphe yoktur. Onların özellikle madde hakkında getirdikleri bu açıklamanın, hemen hemen tümüyle Aristoteles'in damgasını taşımakta olduğunu görmekteyiz. Çünkü Stoacılar, daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, birinci olarak, Aristoteles gibi varlığın biri tamamen belirsiz ve hareketsiz, diğeri tamamen belirli ve fiil halinde bulunan iki ilkeden meydana geldiği görüşündedirler. İkinci olarak onlar maddeyi, yine Aristoteles gibi, kendisi bakımından tamamen belirsiz, tamamen hareketsiz, sonlu, her türlü değişmenin öznesi veya taşıyıcısı olan şey olarak tanımlamaktadırlar. Nihayet Aristoteles gibi Stoacılar da evrende somut veya bağımsız olarak herhangi bir 'ilk madde'nin varlığına inanmamaktadırlar; çünkü Aristoteles gibi Stoacılar için de bağımsız, herhangi bir form almamış madde, ancak bir fiksiyon olup, yalnızca zihinsel analiz sonucunda kendisine eriştiğimiz bir kavramdır.

Bununla birlikte benzerlik burada bitmekte olup, Aristoteles'le Stoacılar arasında gerek varlık felsefeleri, gerekse daha özel olarak fizikleri bakımından bu benzerliği büyük ölçüde önemsiz kılan bazı temel farklılıklar da vardır. İlkin Stoacılar Aristoteles'ten farklı olarak

madde gibi etkin ilkeyi yani Aristotelesçi terminolojiyle 'Form'u, kendi terminolojilerine göre aklı veya Tanrı'yı, sürekli olarak hatırlattığımız gibi, tamamen *maddî yapıda* bir varlık olarak görmektedirler. O, bazı bakımlardan maddeden farklı olmakla birlikte son çözümde yine de *maddî-fiziksel* bir şeydir.

İkinci ve daha önemli olarak Stoacılar madde ile etkin ilke arasındaki ilişkiyi Aristoteles gibi bir *kuvve-fiil ilişkisi* olarak görmemektedirler. Daha açık bir ifadeyle onlar maddede, Aristoteles'ten tümüyle farklı olarak *hiçbir kuvvenin varlığını kabul etmemektedirler*, çünkü onlarda kuvvete veya güce sahip olan şey, *sadece etkin ilke*dir. Bunun sonucu olarak onlarda madde, Aristoteles'in zaman zaman savunduğu gibi kesinlikle *göreli* bir şey olarak tanımlanmamaktadır.

Üçüncü olarak Stoacılar madde ile etkin ilke arasındaki ilişkiyi Aristoteles'ten tamamen farklı olarak suya batırılan bir bezin her tarafına suyun nüfuz etmesi, onun bezin her zerresine tam bir şekilde yayılması tarzında yine tamamen fiziksel bir olay olarak düşünmektedirler.

Dördüncü olarak Aristoteles'in, Formu, bir türü başka bir türden ayıran öze (essence) özdeş kılmasına, böylece bir tür içindeki bir bireyi başka bireylerden ayıran özellikleri bir başka ilkeye yani maddeye yüklemesine karşılık Stoacılar, bireysel varlıkların veya tikel cisimlerin *özsel veya özsel olmayan nitelikleri arasında herhangi bir ayrım yapmamakta*, onların özleri yanında ilineklerini de aynı etkin ilkenin eseri olarak açıklamaktadırlar.

Nihayet bütün bunlardan daha da önemli olmak üzere Aristoteles'in doğanın dışında, ondan ayrı, ona aşkın kişisel bir varlık, her zaman fiil halinde bulunan ve kuvveyle yani maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan bir varlık olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmesine karşılık Stoacılar böyle bir Tanrı'nın varlığını tanımamakta, onu Doğa'nın kendisine veya onun aktif ilkesine özdeş kılmaktadırlar. Bunun sonucu olarak onlarda Aristoteles'in madde, Form ve Tanrı'dan meydana gelen 'kutsal üçlü'sünün yerini *sadece madde ve etkin ilke veya Tanrı'dan oluşan bir ikili* almaktadır.

Ancak onların bununla yaptıkları şey, son tahlilde Tanrı'yı değil, Aristoteles'in Formunu ortadan kaldırmaları ve Tanrı'ya Aristoteles'in Form'una verdirdiği işlev ve sorumluluğu yüklemeleri olmaktadır. Bu ekonomi için ödedikleri bedel ise Aristoteles'te Doğa'nın Tanrı karşısında sahip olduğu otonomisinden vazgeçmeleri, onun kendi mantığına ve yasalarına sahip bir varlık alanı olarak Tanrı karşısındaki bağımsızlığını feda etmeleridir.

TANRI, AKIL VEYA ATEŞ

Stoacıların edilgin ilkesi veya maddesi üzerinde söyleyebileceğimiz daha fazla şey yoktur. Ancak evrenin etkin ilkesi, Tanrı veya akıl demek olan diğer ilke, özel bir inceleme ve değerlendirmeyi hakketmektedir.

Bu ilkeyle ilgili olarak ilk söylememiz gereken şey, daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi Stoacıların onu Herakleitos gibi ateşe özdeş kılmış olduklarıdır. Bunun gerisinde ise muhtemelen Herakleitos gibi Stoacıların da ateşi veya sıcaklığı kendiliğinden hareketli, canlı bir şey olarak görmeleri yatmaktadır. Herakleitos hem varlıkların ana maddesini oluşturacak hem değişerek başka şeyleri meydana getirme gücüne sahip olacak bir ilke veya 'arkhe' arayışında bu özelliklere sahip bir şey olarak ateşi görmüştü. Aristoteles de biyolojisinde canlı varlıkların tohumlarında büyümenin nedeni olarak sıcaklığı kabul etmişti. Stoacıların Aristoteles'in kendisine *biyolojik bir içerik* kazandırdığı bu ateş veya sıcaklık kavramını daha genel olarak *evrendeki her türlü hareket ve değişmeyi* açıklamak için kullandıkları anlaşılmaktadır. Cicero, Stoacıların bu konudaki akıl yürütmelerinin gerisinde yatan gözlemlerini öz bir biçimde şöyle ifade etmektedir:

> "Beslenme ve büyüme gücüne sahip olan her şeyin, kendisi olmaksızın beslenme ve büyümeyi gerçekleştiremeyeceği bir hayat ateşini (vital heat) içinde barındırdığı bir gerçektir; çünkü sıcak ve ateşsi olan her şey bizzat kendi gücüyle hareket eder" (İG, 155).

Stoacılığın başlangıcında yani Zenon ve Kleanthes döneminde etkin ilkenin tek başına ateşe veya sıcaklığa özdeş kılınmasına karşı-

lık, Krizippos'tan itibaren onun yerini ateşle havanın karışımından meydana gelen 'sıcak nefes'in (pneuma) aldığı anlaşılmaktadır. Bu değişmenin nedeni olarak da, dönemin fizyolojisinde ortaya çıkan bir değişmeye işaret etmemiz mümkündür: Bu dönemin tıp yazarları fizyolojik olayları açıklamak için kalpten çıkıp atardamarlar yoluyla bütün vücuda yayılan bir 'hayat ruhu' (vital spirit) kavramını ortaya atmışlardır ve bu hayat ruhunu 'sıcak bir nefes' olarak açıklamışlardır. Bundan da Krizippos'un, Zenon ve Kleanthes'in ateşe özdeş kıldıkları etkin ilkeyi 'sıcak nefes' olarak tanımlama geleneğini başlatmış olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan ister ateş ister ateşle havanın bileşimi olan 'sıcak nefes' olsun, Stoacıların bu ilkeyi 'akıllı', bir amaca göre eylemde bulunan, bir plan izleyen bir varlık olarak tanımladıkları görülmektedir. Aetius'un bu konuda verdiği bilgiye göre;

> "Stoacılar Tanrı'nın akıllı olduğunu söylerler, onun planlı olarak evreni meydana getirdiğini ... tüm dünyaya yayılan bir nefes olduğunu, içinde bulunduğu maddenin değişmelerine göre farklı adlar aldığını ileri sürerler" (LS, 46 A).

Stoacıların bir amaca uygun olarak evreni meydana getiren ve ona içkin olan akıllı ateşinin, Herakleitos'un evrenin ilkesi olarak kabul ettiği akıllı ateşiyle olan benzerliği açıktır. Bununla birlikte Stoacıların akıllı ateşi, Herakleitos'un ateşinden önemli bir noktada ayrılmaktadır: Herakleitos'un Tanrı'sı da evrene içkindir ve akıllıdır, ancak onun Stoacıların sözünü ettikleri türden bir amacı, hedefi olmaksızın evreni yönettiğini biliyoruz. Herakleitos'un 'Zaman, dama oynayan bir çocuktur; hükümdarlık gücü bir çocuğun gücüdür" sözleriyle Tanrı, Zeus veya Logos'u herhangi bir üst ereği olmaksızın evreni belirli zamanlarda ateşten meydana getiren ve yine ateşle ortadan kaldıran bir varlık olarak tanımladığını görmüştük.

Stoacıların özü itibariyle akıl olan bu Tanrı'sı bir bakıma Aristoteles'in Tanrı'sına benzemektedir, çünkü Aristoteles'in Tanrı'sı da akıllıdır, hatta aklın kendisidir; ancak Aristoteles'in Tanrı'sının dün-

yayı herhangi bir amaca göre yönetme yönünde bir etkinliği olmadığı gibi Aristoteles'te dünyanın veya doğanın kendisinin de böyle bir bilinçli amaçsallığa sahip olmadığını biliyoruz. Daha önce üzerinde geniş olarak durduğumuz gibi Aristoteles evreni, ne yapısı ne tarihi bakımından tanrısal bir planın ürünü veya gerçekleşmesi olarak görmediği gibi öte yandan onda evren, ereklere yönelen bireysel varlıkların bilinçli çabalarının sonucu olarak da ortaya çıkmaz. Aristoteles'te ancak doğal varlıkların doğalarını gerçekleştirme yönünde yaptıkları fiillerin kaynağını *kendi içlerinde bulmaları*, kendilerinde bulunan bir ilkeden veya eğilimden hareketle gerçekleştirmeleri anlamında bir erekselllikten soz etmek mümkündür. Buna karşılık Stoacıların, doğada ve doğal nesnelerde varlığını ileri sürdükleri erekselliğin bunu tamamen aştığını görmekteyiz..

Peki acaba bu Tanrı, Platon'un *Timaios*'unda ortaya koyduğu şekilde *Demiorgos* olan Tanrı mıdır? Çünkü Platon'da *Demiorgos*'un dünyayı belli bir amaç güderek, belli bir plana göre meydana getiren akıllı bir varlık olarak tanımlandığını görmüştük. Akıllı bir varlık olarak Demiorgos'la Stoacıların Tanrı'sı arasında belli bir benzerlik olmakla birlikte bu benzerliği de fazla ileri götürmemek gerekir. Çünkü, daha önce birkaç vesileyle işaret ettiğimiz gibi, Stoacıların Tanrı'sı *Demiorgos*'tan farklı olarak evrenin aşkın değil, *içkin* ilkesidir; onu içinden yöneten sanatçı-yapıcısıdır; o evrene başlangıcında akılsallık veya düzenliliği kazandırıp daha sonra onun bu akılsallık ve düzenliliğe göre gelişmesini mümkün kılan bir güç olmayıp bu akılsallık ve düzenliliğin ta kendisidir. Güzel bir şekilde söylenmiş olduğu gibi 'Stoacıların Tanrı'sının evreninkinden ayrı bir hayat hikâyesi yoktur'.

Stoacılar tarafından Tanrı, Akıl veya Zeus olarak adlandırılan bu etkin ilkenin, 'pneuma'nın, ateşin veya 'sıcak nefes'in evreni ve içindekileri yaratma, meydana getirme veya daha genel olarak etkide bulunma, çalışma tarzı nedir?

Stoacıların bunun için yine biyolojik temelli bir kavrama, "tohumsu ilkeler" (seminal principles) kavramına başvurdukları görülmektedir. Diogenes Laertius bunu açıklamak için ilginç bir benzetme

–muhtemelen Stoacıların kendilerinin kullanmış oldukları bir benzetme– yapmaktadır:

> "Nasıl sperma, meni sıvısı içinde bulunursa, dünyanın tohumsu ilkesi olan Tanrı da aynı şekilde etkide bulunur" (DL, VII, 136).

Aeitus biraz farklı bir dille "akıllı, amaç güden, belli bir düzene göre dünyayı meydana getiren Tanrı'nın her şeyin kendilerinden ötürü zorunlu bir biçimde meydana geldiği tohumsu ilkeleri içinde bulundurduğu"nu söylemektedir (LS, 46 A).

Böylece Stoacıların meni sıvısında bulunan spermanın bu spermadan meydana gelecek varlığın daha sonraki bütün gelişmelerinin ilkesi veya kaynağı olması, onun daha sonraki gelişim veya açılım planını içermesi gibi Tanrı'nın evrende var olan bütün şeylerin ve onların yaşayacakları bütün değişme ve gelişmelerin ilkesi veya kaynağı olduğu, onların gelişim veya açılım planını içerdiği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır Daha kozmolojik bir dille söylersek Stoacılara göre evrenin meydana gelişinin başlangıcında yer alan ateş, daha sonra kendisinden meydana gelecek olan her şeyin ilkelerini veya hikâyelerini içeren bir tohum gibi iş görmektedir.

Stoacıların daha özel veya somut olarak bu etkin ilke veya 'sıcak nefes'e çeşitli ve farklı işlevler yükledikleri görülmektedir. Bu işlevlerin bazısının bütün varlıklarda ortak olduğu, bazısının ise farklı varlık türlerine göre farklılık gösterdiği görülmektedir. Stoacılara göre söz konusu 'pneuma' veya 'sıcak nefes', hem varlıklara iç birliklerini (unity) sağlamaktadır, hem de onlara, onları birbirlerinden ayıran bireysel, özel niteliklerini kazandırmaktadır. Başka bir ifadeyle o hem varlıkların *özdeşliklerini, devamlılıklarını* sağlayan şeydir; hem de *onları birbirlerinden ayıran, farklılaştıran, özelleştiren* şey.

Stoacıların bu karmaşık olguyu açıklamak için yine ilginç bir kavrama, 'gerilim' (tension, tensility) kavramına başvurduklarını görmekteyiz. Afrodisyaslı Aleksandros 'sıcak nefes'in ana özelliğini, çifte bir hareket olarak tanımlamaktadır: 'Aynı zamanda şeyin kendinden

dışa doğru ve dışardan kendine doğru çifte bir hareket'. Nemesius bu çifte hareket hakkında daha somut bilgi vermektedir:

> "Stoacılara göre cisimlerde, onları aynı zamanda içe ve dışa doğru hareket ettiren bir gerilim gücü vardır. Bu güç, içe doğru bir hareket olarak onların birliğini ve tözünü meydana getirir; dışa doğru bir hareket olarak ise nicelikler ve nitelikleri meydana getirir" (LS, 47 I, J).

Böylece Stoacıların doğada görülen iki olguyu, varlıkların birbirlerinden farklı hatta birbirlerine zıt iki ana özelliklerini açıklamak için sözü edilen aynı 'gerilim' kavramına başvurdukları anlaşılmaktadır. Bu olgulardan ilki bir varlığın birliği ve aynılığı, diğeri başka varlıklardan farklılığı ve bireyselliğidir. Gerek bir bütün olarak evrenin kendisinin, gerekse onun içinde bulunan bireysel varlıkların her birinin bir birliği olduğunu, parçalarının birbirlerinden ayrılma veya ayrışma durumunda olmadığını, onların yani bireysel varlıkların sürekli olarak bir ve aynı şey olarak kaldığını görmekteyiz. Öte yandan bireysel bir varlığın, kendisini başka varlıklardan ayıran niceliksel ve niteliksel bazı özelliklere sahip olduğunu da gözlemlemekteyiz. İşte Stoacılar ister inorganik, ister organik veya insani varlıklar söz konusu olsun, bütün varlıkların bu birlik, bütünlük ve devamlılıklarını sağlayan şeyi söz konusu gerilime yükledikleri gibi yine ister inorganik, ister organik veya insani varlıklar söz konusu olsun, onları birbirlerinden ayıran niteliksel ve niceliksel farklılıkları da yine bu aynı gerilim özelliği veya gücüyle açıklamaktadırlar.

Daha somut olarak ifade edersek bu gerilim, inorganik varlıklarda, örneğin bir su damlasında veya metalde bu varlıkların kendilerinden meydana geldikleri parçaların yani su zerreciklerinin veya metal parçacıklarının birbirlerinden ayrılmaması, birbirlerine yapışmasını (cohesion) sağlayan 'fiziksel kuvvet' olarak kendini göstermekte veya bu işi yapmaktadır. Aynı gerilim, daha üst bir varlık tabakasını meydana getiren bitkilerde 'fiziksel kuvvet'e ek olarak onların beslenme ve büyümelerinin ilkesi olan 'canlılık kuvveti' olarak karşımıza çıkmaktadır. Hayvanlarda o, bu ikisine ek olarak arzu kuvvetini de içine

alan 'ruh' olarak kendini göstermektedir. Nihayet akıllı varlıklarda, bütün bunların üstünde düşünen, planlayan, karar veren kuvvet olarak gerçek anlamda 'akıl' veya 'egemen ruh' (psykhe hegemonikon) olarak kendini göstermektedir.

Bu ise Stoacıların yine Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak, evrende *gerek inorganik varlıkla organik varlık, gerekse organik varlığın kendi türleri arasında kategorik bir ayrım yapmadıkları*, tersine bütün varlıkları birbirleriyle akraba gördükleri, *evrende iş gören bütün aktif veya canlı güçleri bir ve aynı ilkeyle açıkladıkları*, *böylece inorganik, organik ve insani varlık türleri arasındaki farklılıkları nitelikten ziyade bir nicelik farkı* olarak gördükleri anlamına gelmektedir.

'Sıcak nefes'in varlıkların hem birliğini hem de farklılıklarını meydana getiren ilke olması ve birbirinden farklı varlık türlerinde farklı adlarla kendisine işaret edilmesi gereken farklı işlevlere sahip olması, bu farklı varlık türlerinin farklılığını daha özel olarak nasıl açıklayabileceğimiz sorusunu gündeme getirir. Başka deyişle aynı 'sıcak nefes'in farklı varlık türlerinde farklı işlevleri meydana getirecek şekilde farklılaşması acaba nasıl olmaktadır?

Anlaşıldığına göre Stoacılar çeşitli varlık türleri arasındaki farklılığı yine tamamen *fiziksel bir şekilde, onların aktif ilke olan ateş ve havayı farklı miktarlarda veya ölçülerde içlerinde bulundurmalarıyla* açıklamaktadırlar. Buna göre 'sıcak nefes'i oluşturan iki bileşen olan ateş ve hava, farklı oranlarda birbirine karışmış olduklarından farklı şeyleri meydana getirirler. Böylece bir taş, hayvan ve insanın her biri, gerçekte bu ateş-hava karışımın farklı bir oranını ifade ederler. Bu son görüş ise bizi Stoacıların doğa felsefelerinin bir başka önemli kuramına, karışım kuramına götürmektedir.

KARIŞIM

Stoacılara göre bir karışım veya bileşim olan, sadece 'pneuma' veya 'sıcak nefes' değildir; Stoacılar bir bütün olarak evrenin kendisinin yanısıra onu meydana getiren bütün bireysel varlıklar veya cisimleri de başka yönden bir karışımın (mixture) ürünü olarak açıklamaktadırlar.

Aristoteles *Oluş ve Yokoluş Üzerine* adlı eserinde biraraya gelme veya birleşmeyle (synthesis) karışım (miksis veya krasis) arasında ayrım yapar. Birincinin yani mekanik karışımın örneği olarak arpa ve bağday tanelerinin biraraya getirilmesini verir ve bu birleşme olayında arpa ve bağday tanelerinin kendi özelliklerini kaybetmemelerinden, birbirlerinden ayrılabilir olmalarından ötürü bunun bir karışım olmadığını söyler. İkincinin yani günümüz diliyle kimyasal karışımın örneği olarak ise bakır ve kalayın biraraya getirilmelerinden söz eder. Ona göre bu ikinci tür biraraya getirmede ortaya çıkan şey, özellikleri karıştırılan şeylerin karşılıklı etkisi sonucu olarak ortaya çıkan eştürden (homojen) bir şeydir. Öte yandan Aristoteles, bu tür bir karışımın olabilmesi veya böyle bir karışımdan söz edilebilmesi için karıştırılan şeylerden birinin diğerinden çok fazla olmaması gerektiğini de söyler. Örneğin, ona göre bir şarap damlasını çok büyük miktarda suyla karıştırırsak ortaya su ve şaraptan farklı olan bir şey çıkmaz; sadece şarap kendi özelliğini kaybederek suya dönüşür veya suyun bir parçası olur (*Oluş ve Yokoluş Üzerine*, I, 10).

Stoacılar bu iki tür biraraya gelme veya karışma türünü kabul etmekle birlikte, onlara Aristoteles'in varlığını kabul etmedikleri üçüncü bir karışımı eklemek ihtiyacını duyarlar. Bu, bir cismin başka bir cismin bütünü içine yayıldığı, onunla tamamen karıştığı, öyle ki birinci cismin her bir parçasının ikinci cismin her bir parçası ile birleştiği, bununla birlikte iki cismin hem tözlerini, hem özlerini korudukları karışım türüdür.

Konuyla ilgili bilgi veren Afrodisyaslı Aleksandros Krizippos'un üç karışım türünü birbirinden ayırdığını söylemektedir: Bunlar *ı)* iki veya daha çok tözün bir aynı yerde yanyana gelmesi, birbirleriyle temas halinde bulunmasından ortaya çıkan karışım; *ıı)* tıbbi ilaçlarda olduğu gibi iki ayrı tözün karşılıklı olarak ve tümüyle birbiriyle karışmasından, birinin diğeri içine yayılmasından, öyle ki her birinin kendine özgü niteliklerinin ortadan kalkmasından ve ortaya başka bir cismin çıkmasından meydana gelen karışım , *ııı)* iki ayrı tözün ve niteliklerinin eşkapsamlı (co-extended) olarak birbirine nüfuz etmesinden, an-

cak başlangıçtaki tözleri ve niteliklerini kaybetmemelerinden meydana gelen karışımdır. Bu son karışımın birinci karışımdan farkı, biraraya getirilen iki cisimden birinin her bir parçasının diğerinin her bir parçasına nüfuz etmiş ve ondan ayrılamaz bir durumda bulunmasıdır; ikinci karışımdan farkı ise onda cisimlerin her birinin karışımdan sonra da kendi özelliklerini korumaya devam etmesidir.

Krizippos bu üçüncü karışımın örneği olarak ruhla bedenin birleşmesinden meydana gelen bileşik cismi vermektedir. Ona göre bu özel karışımda ruh ve beden karşılıklı olarak tözlerini ve niteliklerini korumakla birlikte ruh bedenin her parçasına, her noktasına tümüyle nüfuz etmekte, onunla tam olarak karışmaktadır. Aleksandros Stoacıların ateşin demirle birleşmesi veya ateşin demiri ısıtmasını da bu aynı türden bir karışım olarak gördüklerini belirtmektedir (LS, 48 C).

Stoacıları bu üçüncü tür karışımın varlığını kabule götüren gerekçeyi veya ihtiyacı anlamak zor değildir: Onlar, buraya kadar çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz, gibi evrende cisim olmayan herhangi bir şeyin varlığını kabul etmemektedirler. Öte yandan cismin biri etkin diğeri edilgin iki ilkeden meydana geldiğini söylemektedirler. Bu bir cismin aslında yine cisimsel iki şeyden, iki cisimden meydana geldiği anlamına gelmektedir. Bu iki şey arasındaki farkı ise onlar sadece birinin diğerine göre daha ince, daha akıcı bir cisim olmasıyla açıklamaktadırlar.

Stoacılar yine daha önce işaret ettiğimiz gibi 'uzaktan etki'yi kabul etmemektedirler. Bu bir cismin diğer cisme etki etmesi, onun üzerinde etkide bulunması için diğerine bitişik olması, onunla temas halinde olmasını gerektirmektedir.

Bu iki kabulden Stoacılar aklın veya Tanrı'nın veya sıcak nefesin edilgin madde üzerine etkide bulunabilmesi için ona tam olarak nüfuz etmesi, onun her tarafına yayılması gerektiği sonucunu çıkarmaktadırlar.

Krizippos'un konuyla ilgili verdiği örnekten hareket ederek söylememiz gerekirse, Stoacılara göre, insan bedeni canlıdır yani onun belli bir organı veya parçası değil, *her tarafı* canlıdır. Bu onun her tarafına canlılık ilkesinin nüfuz etmesi, yayılmış olmasını gerektirir. Yaşayan,

duyuma sahip olan insan bedeninin bazı kısımlarının diğerlerine göre daha fazla canlı olduğunu, daha duyarlı (sensible) olduğunu kabul etmek doğru değildir. Bunun mümkün olması için ise ruhun yani 'sıcak nefes'in bedenin her tarafına aynı ölçüde, aynı şekilde, aynı yoğunlukta nüfuz etmiş olması gerekir. Hiçbir bileşik varlık veya onun herhangi bir parçası, en küçük bir parçası yoktur ki, onun veya bu parçasının maddesi, kendisine tamamiyle yayılmış, kendisiyle tamamen karışmış olan sıcak nefesten, Tanrı'dan veya akıldan yoksun olsun.

Öte yandan bu Stoacıların bir başka görüşüyle, Epikurosçulardan farklı olarak savundukları cismin ***sürekli olduğu*** ve ***sonsuza kadar bölünebilir olduğu*** görüşleriyle de yakından ilişkilidir. Stoacılar bu görüşlerinin sonucu olarak ve Aristoteles'in iddiasının tersine son derece küçük bir zeytin yağı damlasının büyük miktarda suyla birleşmesinde, zeytinyağı özelliğini kaybedip su haline geleceği görüşünü reddederler: Cisim sonsuza kadar bölünebilir olduğundan ötürü sözü edilen zeytin yağı damlası da sonsuza kadar bölünebilir olacak ve böylece suyun düşünülebilecek en küçük parçasında her zaman zeytin yağının düşünülebilecek en küçük bir parçası bulunacaktır.

UNSURLAR

Böylece Stoacılar evrenin veya onu teşkil eden cisimlerin kurucu unsurlarını veya bileşenlerini yalnızca iki ana şeye, tümüyle etkin olan ateş veya sıcak nefesle tümüyle edilgin olan maddeye indirgemekle kalmamakta, aynı zamanda onları Aristoteles'in dört unsur kuramıyla ilişki içine sokmaktadırlar. Bunu yaparken de Aristoteles'in dört unsur kuramının kendisinde de önemli birtakım değişiklikler gerçekleştirmektedirler. Stoacı unsurlar kuramını ve bu değişikliklerin neler olduğunu görmek üzere yine kaynaklara bakalım.

Galenos'a göre Stoacılar toprak ve suyun, ne kendilerini ne diğer varlıkları ayakta tutan şeyler olmadıkları, onların ancak hava ve ateşin gücünden pay almak suretiyle birliklerini korudukları, hava ve ateşin ise sahip oldukları 'gerilim' gücü sayesinde kendi varlık ve birliklerini sağlamaları yanında diğer iki unsurla yani su ve toprakla ka-

rışmak suretiyle onlara birliklerini, kararlılıklarını ve tözlüklerini kazandırdıkları görüşünü ileri sürmüşlerdir (LS, 47 F).

Nemesius da aynı yönde konuşarak Stoacıların bazı unsurları etkin, bazılarını edilgin kabul ettiklerini, hava ve ateşi birinci, su ve toprağı ise ikinci gruba soktuklarını bildirmektedir (LS, 47 D).

Diogenes Laertius bu açıklamalara bazı başka bilgiler eklemektedir. Bu bilgilere göre Stoacılar ateşi sıcaklık, suyu nemlilik, havayı soğukluk ve toprağı kurulukla tanımlamaktadırlar. Ayrıca sabit yıldızlar küresinin kendisinden yapıldığı maddeyi yani 'esir'i de, Aristoteles'ten farklı olarak, ateşin bir türü olarak kabul etmektedirler. Nihayet onlar evreni dıştan, çevreden merkeze doğru sırayla 'esir'den yani ateşten, havadan, sudan, nihayet her şeyin temeli, dayanağı olan topraktan meydana gelen varlık tabakalarına veya halkalarına ayırmaktadırlar (DL, VII, 137).

Stobaios, Zenon'un her şeyin ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört unsurdan meydana getirdiğini, ancak bu unsurlar arasında ateşe özel bir yer verdiğini söylemektedir. Bunun nedeni, ona göre, Zenon'un geri kalan üç unsuru *ateşin değişimlerinden* başka bir şey olarak görmemesidir. Stobaios, bunun dışında Zenon'un diğer üç unsurun ateşten meydana geldikleri gibi sonunda ateşe döneceklerini söylediğini, ateşin kendisinin ise bir başka şeye dönüşmeyeceğini ileri sürdüğünü belirtmektedir. Bu, Zenon'un ateşi yalnızca unsurlardan bir unsur, dört unsurdan biri olarak almadığı, ateşi aynı zamanda *en mükemmel veya en gerçek anlamda unsur* olarak kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Nihayet Stobaios'un verdiği son ve önemli bilgi Stoacıların, her şeyin kendisinden gelip kendisine döndüğü kendine özgü (sui generis) bir unsur olan bu ateşin diğer unsurları nasıl meydana getirdiğine ilişkin öğretileriyle ilgilidir. Buna göre Stoacılar ateşin yoğunlaşma (condensation) yoluyla havayı meydana getirdiğini, su ve toprağın da yine ateşin gitgide daha yoğunlaşması sonucu ortaya çıktığını söylemektedirler. Bunun tersine olarak, onlara göre, toprak seyrekleştiğinde suyu, suyun seyrekleşmesi havayı, havanın seyrekleşmesi ise ateşi meydana getirmektedir (LS, 47 A).

Bütün bu bilgileri yan yana getirdiğimizde ortaya iki önemli sonuç çıkmaktadır: İlk olarak Stoacıların 'ateş'inin ilk bakışta düşünebileceğimizden çok daha karmaşık bir özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. İkinci olarak Stoacılar, yukarda söylediğimiz gibi bir yandan Aristoteles'in dört unsur öğretisini kabul ederken diğer yandan bu öğreti üzerinde gerçekten önemli bazı değişiklikler gerçekleştirmektedirler.

Önce birinci nokta üzerinde duralım: Stoacıların evrenin kurucu ilkeleri olarak edilgin madde ile sıcak nefesi veya ateşi kabul ettiklerini görmüş, bundan Stoacıların maddeyi sanki 'sıcak nefes'ten ayrı bir şey olarak gördükleri izlenimine varmıştık. Ancak bu izlenimin tam doğru olmadığı, çünkü Stoacıların bir yandan bu etkin ilke veya sıcak nefesle edilgin ilke yani madde arasında ayrım yaparken, diğer yandan *onların her ikisini de bir ve aynı şeyin yani ateşin değişimleri* olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Buna göre ateş, ateş olarak etkin ilke veya akıldır, ancak öte yandan edilgin ilke olan madde veya onu meydana getiren su ve toprak da aslında onun yani ateşin *değişimlerinden* başka bir şey değildir. O halde son tahlilde *evrende gerçekte tek bir şey vardır: Ateş.* Her şey ondan gelip yine ona dönmektedir. Bu geliş ve gidiş veya evrenin varlığa gelişi ve ortadan kalkışı süreci, aslında ateşin diğer üç unsura dönüşmesi ve bu üç unsurun tekrar ateşe dönüşmesi sürecinden başka bir şey değildir.

Böylece Stoacıların evreninin ilk bakışta birbirinden farklı ilkeler, ayrı kurucu unsurlardan meydana gelen bir şey gibi görünmesine karşılık, daha derinden baktığımızda durumun tam olarak böyle olmadığını görmekteyiz: Çünkü Stoacılar için *ateş evrenin hem etkin hem edilgin ilkesidir; ateş, hem dört unsurdan biridir, hem de asıl unsur, Unsur'dur.* Evrende ateşten başka bir ilke olmadığı gibi gerçek anlamda ondan başka herhangi bir unsur da yoktur. Gerek diğer ilke, gerekse diğer unsurlar ateşin olsa olsa kendisini başka biçimlerde, başka işlevlerle ortaya koymasından ibarettir. Daha önce tüm doğayı baştan başa kuşatan tek bir etkin ilkenin var olduğunu, bu ilkenin çeşitli varlık tabakaları veya türlerine göre farklı adlar –fiziksel kuvvet, doğa, ruh ve akıl– aldığını görmüştük. Ona burada eklememiz gereken şey

ettiğimiz gibi, Stoacılara göre maddenin veya cismin ana özelliği bir etkide bulunmak veya bir etkiyi kabul etmektir. Onlara göre madde bu yeteneği ancak kendisine belli özellikler veren bazı iç güçler sayesinde kazanmıştır. İşte Stoacılar söz konusu etkinin kaynağı ve ilkesi olan bu şeyi yani kuvveti, gücü maddenin ana özelliği olarak almaktadırlar. Stoacılar evrenin ana yapı taşı, ilkesi, arkhesi olan şeyin madde veya cisim olduğunu söylemekle birlikte, bu maddenin ana özelliğini Platon veya Aristoteles gibi bir İdea'dan veya Form'dan gelen etkiyi kabul ederek, onun sayesinde biçim, düzen veya belirlilik kazanmak olarak tanımlamazlar. *Tersine onlara göre bu biçim, düzen verme, etkide bulunma, maddenin kendi özelliği, onun canlı, dinamik vasfıdır.* Stoacılarda madde, böylece ilerde Descartes'ın ileri süreceği gibi ana özelliği sadece üç boyutta uzanma, uzam olan bir şey değildir; tersine o, Descartes'ın asla kabul etmek istemediği, ruhun ana özelliği olduğunu ileri sürdüğü şeyin kendisine yani 'düşünme' özelliğine sahiptir. Madde, daha doğrusu onun aktif kısmı olan *pneuma*, sıcak nefes, etkindir, canlıdır ve düşünür; çünkü o akıldır, akıllıdır.

Aynı doğrultuda analizimizi sürdürerek şunu da söylememiz mümkündür: Stoacılar bir yandan gerçekten var olan her şeyin maddî olduğunu söylerken, öbür yandan bu madddi olanın içinde bir ayrım yapmakta ve onun iki kısımdan meydana geldiğini belirtmektedirler: Üzerinde etkide bulunulan, bu etkiyi kabul eden edilgin kısım ve bu etkiyi meydana getiren, onun nedeni olan aktif, dinamik kısım. Böylece onlarda modern çağlarda Newton'dan itibaren karşımıza çıkacak iki kavram kendini göstermektedir: *Madde* ve *Kuvvet*. Buradan bir adım daha ileri gidersek Stoacılar aslında şunu söylemektedirler: *Maddenin ana özelliği kuvvettir*.

Stoacıların unsur kuramlarına geri dönelim: Bu kuramın Aristoteles'inkinden farkına ilişkin olarak da birkaç noktaya işaret edebiliriz. İlk olarak, Aristoteles'in dört unsuru dört ana niteliğin yani sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlığın mümkün ikili bileşimlerine (sıcak-kuru, sıcak-yaş, soğuk-kuru, soğuk-yaş) özdeş kılmasına (sıcak ve kuru= ateş; sıcak ve yaş= hava; soğuk ve yaş= su ve soğuk ve kuru=

bu fiziksel kuvvetin, ruhun, aklın üzerine geldiği, kendisini belirlediği diğer şeyin, diğer ilkenin yani maddenin de aslında onun bir başka şeklinden, bu etkinin öznesi, onu kabul eden şey, onun dayanağı veya taşıyıcısı olması bakımından kendisinden başka bir şey olmadığıdır.

Böylece Stoacılık mutlak bir *varlık monizmi* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu Yeniçağ'da başka örneklerine Spinoza veya Hegel'de rastladığımız türden bir monizmdir; evrende tek bir ilkenin, tek bir varlığın olduğu, onun Ruh, Akıl veya Tanrı olduğunu söyleyen panteist bir monizm veya monist bir panteizmdir. Spinozacı panteizmin aslında ortada tek bir tözün, Tanrı'nın olduğunu, bu Tanrı'nın öte yandan Doğa'nın ta kendisi olup, ona Doğa denmesinin mümkün olduğunu (Deus sive Natura), onun yani Tanrı'nın veya Doğa'nın Düşünce ve Yayılım veya Zihin ve Madde olarak iki ana özniteliği (attribut) bulunduğunu veya bu iki birbirinden farklı ana varlık biçimi olarak kendini gösterdiğini söylemesi gibi; Stoacılık da gerçekte var olan şeyin yalnızca Tanrı olduğunu ama ona aynı zamanda evren diye de işaret edilebileceğini, diğer yandan onun kendisini etkin olan Akıl ve edilgin olan Madde olarak iki farklı ana biçimde gösterdiğini söylemektedir. Stoacılıkla Hegelciliği birbirinden ayıran temel fark ise, ikincinin Tanrı veya Ruh'u Tarih'e özdeş kılmasına karşılık birincinin böyle bir tarih anlayışına sahip olmaması, Tanrı'yı sadece *kozmik süreçlerin ve varlıklar*ın tözü veya toplamı olarak görmesinde yatmaktadır.

Buradan yine Stoacı materyalist görüşün bir diğer ana önemli özelliği çıkmaktadır: Stoacılar da Epikurosçular gibi materyalisttir. Ancak onların madde anlayışı Epikurosçuların madde anlayışından çok farklıdır. Bu sadece onların maddeyi Epikurosçular gibi sonsuza kadar bölünemez olan atomlar olarak ele almamalarından, tersine onun sonsuza kadar bölünebilir olduğunu kabul etmelerinden ileri gelen bir farklılık değildir; *Maddeyi özü itibariyle aktif, dinamik bir şey olarak görmelerinden*, onun esas özelliği olarak, Epikurosçular gibi büyüklüğü veya yayılımı değil, *kuvveti, gücü, enerjiyi* ön plana almalarından ileri gelen bir farklılıktır.

Çünkü buraya kadar yaptığımız bütün açıklamalarımızda işaret

toprak) karşılık, Stoacıların Aristoteles'in dört ana niteliğinin *her birine* ayrı bir unsuru tekabül ettirdikleri görülmektedir. Böylece onlarda ateş, sıcak olana; hava, soğuk olana; su, ıslak olana ve nihayet toprak, kuru olana özdeş kılınmaktadır.

İkinci olarak Aristoteles'in dört unsurun daha gerisinde gerçek anlamda değil de kavramsal anlamda bir 'ilk madde'yi *(prima materia)* kabul etmesine ve bu ilk maddenin mümkün nitelik çiftlerini almak suretiyle dört unsuru meydana getirdiğini düşünmesine karşılık Stoacılar böyle bir ilk maddenin varlığını kabul etmemekte, daha doğrusu onu ateşin kendisine özdeş kılmaktadırlar.

Üçüncü olarak Aristoteles'in dört unsurun birbirlerine dönüşmesi sürecini bir unsurun kendisini meydana getiren iki nitelikten biri yerine diğer bir niteliği alması olarak açıklamasına karşılık –örneğin sıcak-kuru olan ateşin iki niteliğinden biri olan kuru yerini yaşa bıraktığında ateş havaya dönüşür– Stoacıların aynı olayı açıklamak üzere Sokrates öncesi *Doğa Filozofları*'nın ana modeline geri döndüklerini ve bu dönüşümleri açıklamak üzere yoğunlaşma-seyrekleşme veya kasılma–genişleme kavramına başvurduklanı görmekteyiz.

Son olarak, Aristoteles'in ay-üstü dünyası cisimlerinin kendisinden meydana geldiği madde olarak beşinci tür bir unsuru yani 'esir'i kabul etmesine karşılık, Stoacılar böyle ayrı, farklı bir unsurun varlığını kabul etmemekte, göğü dört unsurdan biri, en mükemmel anlamda unsur veya tek unsur olan ateşten meydana getirtmektedirler.

Bu son görüş, önemli bir sonuç olarak, Stoacıların *ay-altı ve ay-üstü dünyalar arasında her bakımdan yani gerek maddeleri, gerekse tabi oldukları yasallıklar, düzenlilikler bakımından ayrım yapan Aristotelesçi görüşü reddettikleri anlamına gelmektedir.* Stoacılarla ilgili genel bir gözlem olarak onların mümkün olduğunu gördükleri her yerde Aristoteles'in bu tür ayrımlarını reddettiklerini söyleyebiliriz. Örneğin daha önce değindiğimiz gibi onlar bilgi kuramlarında, deney ile akıl arasındaki ayrımı reddederek, aklı hemen hemen tümüyle deneye indirgemektedirler. Varlık kuramlarında da aynı bakış açısını benimseyerek evrenle Tanrı arasındaki ayrımı reddetmektedirler. Ahlâk felse-

felerine geçtiğimizde de onların Aristoteles'in olumsal-insani alanla doğal-zorunlu alan arasında yaptığı önemli ayrımı reddetme çabası içinde olacaklarını göreceğiz.

YER, BOŞLUK, ZAMAN VE SÜREKLİLİK

Stoacıların cismin ana özelliği olarak üç yönde uzanmayı yani üç boyutta yayılımı (extension) kabul ettiklerini söylemiş, onların buna ayrıca onun "direnme" (resistance) gücüne veya özelliğine sahip olmasını eklediklerine işaret etmiştik.

Cismin tanımına bunu eklemelerinin nedeni, yine daha önce işaret ettiğimiz gibi, onu yer'den (place) ayırma arzu veya ihtiyaçlarıdır. Galenos, Stoacıların üç boyuta veya yayılıma sahip olmanın cismin yer ve boşlukla ortak olarak paylaştığı bir özellik olduğunu kabul etmek zorunda olduklarını söylerken bu nedene değinmektedir. (LS, 49 E).

Sextus Empiricus ise açık olarak Stoacıların yerle boşluk arasında bir ayrım yaptıklarını söylemektedir: Buna göre;

> "boşluk, var olan bir şey [yani cisim] tarafından işgal edilmesi mümkün olan, ancak işgal edilmemiş olan şey veya içinde cismin olmadığı veyacisim tarafından işgal edilmemiş olan aralıktır (interval); yer ise var olan bir şey [cisim] tarafından işgal edilmiş ve bu şeye özdeş kılınmış olan şeydir" (DBK, 2, 3).

Stoacıların bu son görüşleriyle kastettiklerinin evrenin *içinde* bir boşluk olmadığı, ancak evrenin *dışında*, evreni çevreleyen bir boşluktan bahsetmenin mümkün olduğuna ilişkin tezleri olduğunu anlıyoruz. Gerçekten gerek Galenos gerekse Simplikios Stoacıların böyle bir görüşe sahip olduklarını açıkca söylemektedirler. Simplikios, Stoacıların evrenin dışındaki boşluğun varlığıyla ilgili olarak şöyle bir kanıt ortaya attıklarını belirtmektedir: Evrenin dış sınırı olan sabit yıldızlar küresinin kenarında oturan bir insan düşünelim. Bu insan bulunduğu noktadan elini dışarıya doğru uzatsın. Elini dışarıya doğru uzatabilirse bu evrenin dışında bir şey olduğu ve onun bundan dolayı elini dışarı uzatabildiği anlamına gelir. Eğer elini uzatamazsa yani orada

bir şey elini dışarıya uzatmasına engel olursa, bu da yine dışarda bir şey olduğu ve bu şey bir engel oluşturduğu için onun bunu yapamadığı anlamına gelir. Sonuç olarak her iki şık da evrenin birliği ve bütünlüğü olan bir cisim olarak sonlu olmakla birlikte onun dışında bir şeyin, boşluğun olmasının mümkün olduğunu gösterir (LS, 49 F).

Bundan Stoacıların aslında yer ile boşluk arasında kategorik bir ayrım yapmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü onlara göre yer, bir cisim tarafından *fiilen işgal edilen boşluk*, boşluk ise bir cisim tarafından işgal edilmesi mümkün olmakla birlikte içinde bu işgalin fiilen gerçekleşmemiş olduğu yer'dir. Başka bir ifadeyle boşluk, bir cisim olan evrenin dışında kalan veya dışında bulunan yer; buna karşılık yer, evrenin kendisi ve onu meydana getiren cisimler tarafından işgal edilen boşluktur.

Aristoteles fiziğinde yer'in varlığını kabul etmiş, ancak boşluğu reddetmiştir. Çünkü Aristoteles'e göre bir şeyin yer'i, 'onu içine alan hareketsiz cismin iç sınırıdır'. Bundan dolayı evrende her varlık bir yer'de iken –çünkü her varlığı içine alan bir başka varlık vardır– evrenin kendisi bir yer'de değildir –çünkü evrenin kendisinin dışında evreni içine alan bir başka varlık yoktur– (*Fizik*, IV, 4).

Boşluğa gelince, Aristoteles, ne cisimler tarafından işgal edilen, ne cisimlerin içinde ne de cisimlerden ayrı veya onların dışında bir boşluğun var olduğunu kabul etmez. Bu da sonuç olarak, Aristoteles için ne evrenin *içinde*, ne *dışında* herhangi bir boşluğun var olmadığı anlamına gelir (*Fizik*, IV, 5-8).

Stoacıların bu konuda da Aristoteles'ten farklı düşündükleri görülmektedir. Gerçi Stoacılar, Aristoteles'le –ve daha sonra bu konuda onunla aynı görüşü paylaşan Descartes'la– birlikte hareketin olabilmesi için boşluğun var olması gerektiği görüşünü reddetmektedirler. Ayrıca organik bir birlik olarak evren tasarımları, Stoacıların bir cismi diğerinden ayıran kesintiler veya aralıklar olarak boşluk fikrini kabul etmelerine engel teşkil etmiş görünmektedir. Ancak yine de onlar Aristoteles'ten farklı olarak, evrenin *dışında* bir boşluğu reddetmek için bir neden görememektedirler. Stoacıların kendi içinde birlik ve sürekliliği

olan tıkız (compact) ve sonlu bir evreni her yanından kuşatacak 'cisimdışı' (incorporeal) sonsuz bir boşluk kavramını, ne genel varlık kuramlarına ne de daha özel olarak doğa felsefelerine ters düşen bir şey olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.

Ancak onlar yer'i neden Aristoteles gibi 'çevreleyen cismin hareketsiz ilk sınırı' olarak değil de 'cisim tarafından işgal edilmesi mümkün ve fiilen işgal edilen bir tür ayrı cisim' gibi ele almak ihtiyacını duymaktadırlar? Yer'i 'cisim tarafından işgal edilmesi mümkün olan ve fiilen de işgal edilen bir tür ayrı cisim' olarak ele almaları, Stoacıları bir cisim tarafından işgal edildiğinde bir aynı yer'de iki ayrı cismin bulunması şeklinde saçma bir sonucu kabul etme tehlikesine götürmeyecek midir?

Stoacıları yer hakkındaki bu görüşlerine götüren ana nedenin, onları bu kozmolojilerinde varlığını ileri sürdükleri belli zamanların sonunda evreni bekleyen büyük yangın (conflagration) öğretilerinde yattığı anlaşılmaktadır. Öte yandan onların 'bir aynı yer'de iki ayrı cismin bulunması' yönünde yukarda işaret ettiğimiz itirazın fazla ağırlığı olan itiraz olmadığı görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Ne demek istediğimizi açıklayalım:

Stoacı kozmolojinin ana öncülleri tek ve sonlu bir evrenin var olduğu, bu evrenin bir başlangıç ile sonunun bulunduğu, bunlar arasında belli bazı aşamalardan geçtiği, üç bin veya otuz bin yıl süren bu aşamaların sonunda ve Stoacılar tarafından Büyük Yıl diye adlandırılan yılda her şeyin evrensel bir yangın olayı içinde kendisinden geldiği Ateş'e tekrar geri döndüğü ve arkasından bu aynı sürecin birçok defa, hatta bazı Stoacılara göre sonsuz defa tekrarlandığıdır. İşte bu öncüller, Stoacıları, evreni, sonlu olmakla birlikte Aristoteles'in düşündüğü gibi *hacım bakımından değişmeyen bir cisim* olarak ele almama gibi bir sonuca götürmektedir. Çünkü bu varsayımda sözü edilen Büyük Yangın olayında, bu yangının sonucu olarak evrenin *genişlemesi* gerektiğinde, ateşin kendisi içinde genişlemesinin mümkün olabileceği bir yere ihtiyaç vardır. Öte yandan bu yer ise yeni evren doğduğunda yani ateş soğuyarak veya katılaşarak daha küçük bir yer işgal ettiğin-

de, bu evren tarafından işgal edilmemiş olarak kalması ve bir sonraki büyük yangında evrenin tekrar kendisine genişleyeceği boşluk olarak varlığını sürdürmesi gereken yer olmalıdır.

Ancak Stoacı varsayımda evrenin dışında bulunan söz konusu boşluk, evrenin dağılmasına yol açma tehlikesi içermeyecek midir? Hayır. Stoacılar ne evrenin içindeki yer'in ne de evrenin dışındaki boşluğun böyle bir tehlike göstermediği görüşündedirler: Onlara göre boşluk bir *cisim olmadığı için* bir cisim olan evren üzerinde herhangi bir etkide bulunma gücüne sahip değildir. Öte yandan evreni bir arada tutan şey, bütün cisimleri bir arada tutan ve onların dağılmalarını önleyen, 'sıcak nefes'tir. Bu 'sıcak nefes', sahip olduğunu bildiğimiz 'gerilim' gücüyle bütün cisimler gibi bir bütün olarak evrenin de birlik ve bütünlüğünü sağlayacak ve böylece onun dışarıya yani söz konusu boşluğa akmasını, dağılmasını, parçalanmasını önleyecektir.

Bu ise evrenin içinde yer'i, cisimlerin yerini, cisimlerin kendilerinden ayrı, cisimler tarafından işgal edilen bir şey olarak kabul etmenin bir aynı yerde iki cismin bulunması şeklinde saçma bir sonuca yol açacağı şeklinde bir itiraza yol açabilir. Ancak Stoacıların yer anlayışlarının böyle bir 'saçma' sonucu doğuracağı görüşünde olmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü onlara göre bir aynı yerde iki cismin bulunması anlamında sözü edilen sakınca ancak yer'in cisimle *aynı türden* bir varlık olarak kabul edilmesi durumunda geçerlidir. Kendileri ise yer'in, cisimle aynı türden bir varlık olduğunu düşünmemektedirler.

Stoacılara göre, birbirinden farklı türden cisimlerin bir aynı yerde aynı zamanda bulunmaları da pekala mümkündür: Nitekim evrenin etkin ilkesi olan 'sıcak nefes', edilgin ilkesi olan maddeden farklı türden bir cisimdir; ama onun, diğerinin her tarafına yayılmış olarak onunla *aynı yeri* işgal ettiğini söylemekte hiçbir imkânsizlik yoktur. Bu anlamda bir canlının ruhunun onun bedeniyle benzer şekilde bir ve aynı yeri işgal ettiğini düşünmekte de hiçbir sorun bulunmamaktadır.

Böylece Stoacı fiziğin son önemli kavramına, *zaman* kavramına gelmekteyiz. Aristoteles *Fizik*'te yer veya uzay gibi zamanın da gerçek, bağımsız bir varlığı olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre nasıl ki, yer

veya uzayın nesnelerden bağımsız, tözsel bir varlığı yoksa ve o, sadece 'çevreleyen cismin hareketsiz iç sınırı'ndan başka bir şey değilse, aynı şekilde zamanın da bağımsız veya tözsel bir varlığı, gerçekliği yoktur; o harekete bağlıdır ve 'önce ve sonraya göre hareketin sayısı'dır. Öte yandan Aristoteles burada sayıdan kastettiği şeyin de "sayan sayı" veya "aritmetik sayı" değil, sayılan nesnelerin kendisiyle sayıldıkları sayıya benzer olan sayı yani "sayılan sayı" olduğunu söylemiştir (*Fizik*, IV, 10-11).

Stoacılar, zamanın kendine özgü, bağımsız bir gerçekliği olmadığı konusunda Aristoteles'in bu görüşünü de paylaşmaktadırlar. Onlar da zamanın harekete bağlı olduğunu, hareketin bir ilineği olduğunu kabul etmektedirler. Simplikios, Zenon'un zamanı, genel olarak hareketin, Krizippos'un ise 'evrenin hareketi'nin bir boyutu veya cephesi olarak tanımladıklarını söylemektedir. Stobaios buna bir başka Stoacı olan Poseidoniuos'un zamanı 'hareketin boyutu veya hızlılık ve yavaşlığın ölçüsü' olarak tanımladığını eklemektedir (LS, 51 A, E).

Aristoteles *Fizik*'inde zamanı sayıyla tanımladıktan sonra önemli bir meseleyi gündeme getirmiştir: Sayma gücüne sahip olan tek bir varlık vardır: Ruh. O halde zamanın varlığı, ruhun varlığına mı tabidir? Aristoteles bu soruyu 'evet' diye cevaplandırır (*Fizik*, IV, 14) ve bazı felsefe tarihçileri bundan Aristoteles'in zaman hakkında tamamen idealist bir görüşe sahip olduğu sonucunu çıkarırlar. Gerçekten de sayacak bir varlık olmazsa sayılacak bir şeyin olmayacağı açıktır. Böylece ruh olmayınca, sayının da olmayacağını düşünmek akla yakındır. Bu durumda varlığı devam edecek olan şey, zaman değil, ancak onun taşıyıcısı olan hareket olacaktır. Başka bir deyişle böyle bir varsayımda hareket hiç şüphesiz yine olabilecek, fakat onun sayılabilir cephesi veya boyutu olarak zamanın varlığı tehlikeye düşecektir (Ross, 111).

Stoacıların zaman konusunda Aristoteles'in genel bakış açısını paylaşmakla birlikte, onunla ilgili olarak daha az öznelci bir görüşe sahip olduklarını söyleyebiliriz: Stoacılarda zaman "hareketin boyutu" veya cephesi olarak sayılmaya veya sayılabilir olmaya bağımlı değildir, üç boyutlu olan yer'in sadece bir cisim tarafından işgal edilebilir olma-

sına bağlı olması gibi onlarda zaman da sadece hareketin varlığına bağımlıdır.

Ancak Stoacıların zamanın, bir boyutu veya cephesi olduğunu söyledikleri hareket hangi harekettir? Çünkü evrende sayısız hareket vardır. Daha önce değindiğimiz gibi, Zenon'un zamanı 'genel olarak hareket'e bağımlı kılmasına karşılık Krizippos'un bu hareketin evrenin veya onun en dış küresinin hareketi olduğunu düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Stoacıların evrenin ezeli-ebedi ve sürekli bir hareket içinde olduğu görüşünü savunduklarını bildiğimize göre, bundan Krizippos'un kendisini evrenin hareketine bağlamak suretiyle zamana da hareket gibi ezeli-ebedilik kazandırmak istediğini söyleyebiliriz.

Aristoteles *Fizik*'te zamanı ele aldığı kısımda bir başka önemli konuyu daha gündeme getirir. Bu bir şeyin 'zamanda olma'sıyla neyin kastedildiği sorusudur. Aristoteles bunun üç anlama gelebileceğini söyler. Ona göre 'zamanda olmak', ı) zaman olduğu sırada var olmak; ıı) zamanın bir parçası veya özniteliği olmak; nihayet ııı) zaman aracılığıyla sayılabilir olmak anlamlarına gelebilir. Şimdi geçmiş ve gelecek, zamanın parçaları olmaları bakımından zamandadırlar; olaylar ise kendisiyle ölçülebilir olmaları bakımından zamandadırlar. Aristoteles her zaman olan veya daimi olarak var olan şeylerin, örneğin Tanrı ve zorunlu hakikatlerin ise bu anlamlardan hiçbiri bakımından zamanda olamayacaklarını düşünür ve bunun sonucu olarak bu tür şeylerin, zaman-dışı olduklarını söyler (IV, 12-13).

Buna karşılık Krizippos'un *hareketin ve her şeyin zamanda olduğu* görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır. Böylece ona göre evrenin etkin ilkesi olan Tanrı, Aristoteles'in aksine, zaman-dışı bir varlık değildir, sürekli olarak kendi kendini hareket ettiren ezeli-ebedi bir neden, bir fail olarak *zamanda* bulunan varlıktr.

Aristoteles yine *Fizik*'te zaman kavramını analiz ettiği yerde onun hem uzunluk (extension) bakımından, hem bölünmesinin bir en son sınırı olmaması bakımından sonsuz olduğunu söyler. Bu görüşünün bir sonucu olarak, ay-altı alemindeki hareketlerin bir başlangıç ve bitiş noktalarına sahip olmaları açısından sonlu olmalarına karşılık,

göğün hareketinin dairesel olması, dairesel bir hareketin ise bir başlangıç ve bitiş noktasına sahip olmamasından ötürü sonsuz olduğunu ileri sürer. Ancak, zaman hareketin sayısı olduğuna göre, bundan başlangıcı ve bitişi olmayan bir hareketin sayısı olması bakımından zamanın da bir başlangıcı ve bitişinin olmayacağı, dolayısıyla evrenin ezeli ve ebedi olması gerektiği sonucu çıkar.

Stoacılar da bu görüşü izlemekte; ancak onlar Aristoteles'in zaman bakımından bir başlangıcı ve sonu olmayan ezeli-ebedi evreni yerine *zaman bakımından kesilmeyen bir süreklilik içinde birbirini takip eden kendi sayısız evrenleri*ni geçirmektedirler. Bununla birlikte zaman bakımından birbirini izleyen bu evrenler arasında her şeyin ateşe dönüştüğü evrensel yangınların varlığını da kabul etmektedirler. Bu durumda aklımıza doğal olarak şu soru gelmektedir: Bu evrensel yangın olaylarının zaman bakımından durumu nedir?

Sözü edilen bu evrensel yangın olayları, evrenin ezeli-ebediliği bakımından birer kesinti meydana getirmeleri gerekmez mi?

Stoacıların böyle bir kesintinin yarattığı sakıncayı ortadan kaldırmanın yolunu aradıkları ve bunun için de Plutarkhos'un sözünü ettiği bir görüşü benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu ise zamanı sadece içinde bulunduğumuz evrenin değil, aynı zamanda büyük yangında varlığı tasavvur edilen evrenin de hareketinin boyutu olarak görmeye dayanan görüştür (LS, 51 C).

Stoacıların bu görüşü, Tanrı'nın evrenin her aşamasında sürekli olarak etkin olduğu, hatta evrensel yangın aşamasında onun bu etkinliğinin en yüksek noktasına ulaştığı, çünkü bu aşamada onun her şeyi içine aldığı, yaktığı ve kendine dönüştürdüğü yönündeki bir başka ana görüşleri tarafından da desteklenmektedir.

Zamanın sonsuza kadar bölünebilir olduğu tezi gerek Aristoteles, gerek Stoacılarda önemli bir problemi gündeme getirir: Bu, zamanın en küçük parçası olan 'an'ın veya 'şimdi'nin nasıl yorumlanabileceği problemidir. Aristoteles hareket gibi zamanın da sürekli olduğu ve dolayısıyla sonsuza kadar bölünebilir olduğu görüşünü savunmuştur. Bu durumda onda en küçük, bölünemez bir zaman olarak 'an' kavra-

mı söz konusu olamaz. Gerçekten de Aristoteles, yerin veya uzayın ve hareketin sürekli, dolayısıyla sonsuza kadar bölünebilir olduklarını kabul ettiği gibi, 'an'ların da zamanın kısımları olmadığını ve sonsuza kadar bölünebilir olduklarını kabul eder. Başka deyişle, nasıl ki en küçük bir doğru yoksa Aristoteles'e göre mümkün olan en küçük bir zaman da yoktur.

Stoacıların da bu görüşü benimsedikleri görülmektedir. Stobaios, Krizippos'un "hiçbir zamanın tam olarak var olmadığı"nı (present), sürekli şeylerin sonsuza kadar bölünmelerinin mümkün olmasından ötürü her zamanın veya 'an'ın da sonsuza kadar bölünebilir olduğunu söylediğini belirtmektedir (LS, 51 B). Her zaman olduğu gibi bu konuyla ilgili olarak da Stoacılara karşı çıkan Plutarkhos, bu görüşün 'şimdi'yi ortadan kaldırdığını, onu 'yakın geçmiş' ve 'yakın gelecek'e indirgediğini, bu görüşün bir sonucu olarak Stoacı Arkhedemos'un 'şimdi'yi geçmiş ve geleceğin bir tür buluşma veya bağlantı noktası olarak aldığını, ancak bunun zamanın bütününü ortadan kaldırmak anlamına geldiğini hatırlatır: Eğer 'şimdi' bir zaman değil de, zamanın sadece bir sınırıysa ve zamanın kendisi bu tür 'şimdi'lerden yani sınırlardan meydana geliyorsa, bu, zamanın hiçbir gerçekliği olmadığı, çünkü tümüyle sınırlardan, bağlantı noktalarından meydana geldiği anlamına gelmez mi? Öte yandan biz zamanla ilgili olarak tam da bunun tersini yani geçmişin artık var olmadığı, geleceğin ise henüz var olmadığı, var olan şeyin ise sadece 'şimdi' olduğunu düşünmez miyiz? (LS, 51 C)

Stoacıların 'şimdi'yi geçmiş ve geleceğin buluşma noktası, bir sınır veya nokta olarak almanın yarattığı güçlükleri azaltmak için onu aynı zamanda kendine mahsus bir varlığa veya 'süre'ye (duration) sahip bir şey olarak alma yönünde bazı çabalarının olduğu anlaşılmaktadır. Stobaios, Poseidoniuos'un onu kısmen geçmiş, kısmen gelecek ve kısmen içinde bulunulan andan meydana gelen bir bütün olarak açıklamaya çalıştığını söylemektedir. Ona göre bu sonuncu yani 'şimdi'nin kendisi de kısmen geçmişe, kısmen geleceğe ilişkin birer parçaya sahiptir (LS, 51 D). O halde 'şimdi'yi bir zaman veya zamanın bir parçası olarak kabul etmek bizi saçma birtakım sonuçlara götürse de, dar ve-

ya gerçek anlamda değil de geniş anlamda ve en azından algı düzeyinde onu gerçekliği olan bir 'süre' olarak düşünmekte zorunluluk vardır.

EBEDİ DÖNÜŞLER KURAMI

Antik Yunan felsefesinde Platon ve Aristoteles bütün zaman ve uzaylar için tek bir evrenin var olduğunu, var olableceğini savunmakta, onun zaman bakımından bir başlangıcı olmadığı gibi bir sonunun da bulunmadığını söylemektedir.

Buna karşılık atomcuların yani Demokritos ve Epikuros'un eşzamanlı olarak birden fazla, hatta sayısız evrenin veya dünyanın varlığını kabul ettiklerini biliyoruz. Demokritos ve Epikuros'ta sonsuz uzayda, sonsuz sayıdaki atomlar, sonsuz bir zamandan beri birbirleriyle sonsuz çarpışmalara ve birleşmelere girerek sonsuz olmasa da sayısız dünyalara, bazısı ortadan kalkarken, başka bazısı da yeni ortaya çıkmaya başlayan dünyalara yol açmaktaydılar.

Herakleitos'a gelince, onun bir aynı evrende eşzamanlı olarak ateşten diğer unsurlara ve diğer unsurlardan ateşe doğru ikili bir hareketin, yukarı doğru hareketle aşağı doğru hareketin varlığını kabul ettiğini görmüştük. Ancak Herakleitos'ta, bu hareketlerin evrenin tarihi içinde birbirlerini izlediklerine yani her şeyin ateşten gelme olayını yine onların ateşe dönmesi olayının takip ettiğine ve bu sürecin zaman içinde sayısız bir biçimde tekrarlandığına dair açık bir öğreti mevcut değildir.

İşte Stoacıların bütün bu birbirinden farklı görüşleri birleştirdikleri ve böylece kendilerine kadar Yunan felsefesi tarihinde benzerine rastlanmayan son derecede orijinal bir 'ebedi dönüş'ler kuramını ortaya attıkları görülmektedir. Stoacılar, *tek bir evren*in var olduğu konusunda Platon ve Aristoteles'le aynı görüştedirler. Ancak onlardan farklı olarak bu biricik evrenin zaman *bakımından tekrarlandığ*ını düşünmektedirler. Onlara göre bu birbirini izleyen evrenlerden her biri aynı süreci izlemekte yani aynı safhalardan geçerek varlığa gelmekte ve ortadan kalkmaktadır.

Öte yandan Stoacılar sözünü ettiğimiz bu sürecin kendisini, Herakleitos gibi eşzamanlı olarak gerçekleşen iki birbirine zıt hareketten

meydana gelen bir süreç olarak düşünmemektedir. Stoacılar da birbirini takip eden evrenlerden her biri, genel oluş şeması bakımından, başlangıçta yer alan evrensel bir yangın olayından başlamakta; bir sonraki aşamada ateşten diğer unsurlara ve varlıklara geçilmekte, bunu diğer unsurların ve varlıkların yeniden ateşe dönerek onun içinde erimeleri, yok olmaları aşaması izlemekte, böylece evrenin genel oluşum devresi kapandıktan sonra aynı süreç, aynı noktadan başlayıp aynı safhalardan geçerek tekrar etmektedir. Görüldüğü gibi 'ebedi dönüşler' kuramı, evrenin bu aynı süreci izleyerek döngüsel bir biçimde yeniden ve yeniden meydana geldiğini ve ortadan kalktığını ileri süren kuramdır.

Stoacıları böyle bir orijinal kurama götüren nedenler veya gerekçelerin neler olduğu konusunda elimizde fazla bilgi bulunmamaktadır. Long-Sedley, onun şu üç temel tezinin kaçınılmaz bir sonucu olduğu görüşündedir: ı) Evrenin ilkeleri olan Tanrı ve Madde, ezeli-ebedidir ve Tanrı yine ezeli-ebedi olarak etkindir; ıı) İçinde bulunduğumuz aktüel dünya bütünü itibariyle etkin ilkede bulunan 'tohumsu ilkeler' tarafından nedensel olarak belirlenmiş zaman bakımdan sınırlı bir olaylar grubundan ibarettir. ııı) Aynı nedenler zorunlu olarak aynı sonuçları meydana getirirler. Bu üç tezden birinci ile ikinci, Tanrı'nın etkinliğinin içinde bulunduğumuz dünyanın (evrenin) ortadan kalkmasından sonra da devam etmesi gerektiği görüşünü içermektedir. Stoacıların bu devam eden durumu evrensel yangınla özdeşleştirmek için başka nedenleri de vardır: Evreni bekleyen evrensel yangın aynı zamanda diğer evrenin meydana gelmesinin başlangıcını oluşturmakta, dolayısıyla da evrenin bu başlangıç noktasına yeniden gelmesi gerekmektedir (LS, 311).

Bu açıklama mantıklıdır; ancak bu 'ebedi dönüş' kavramını anlamak için Antik Yunan felsefesinin Hıristiyanlığın 'tarihsel' zaman kavramından tamamen farklı olan ' kozmik' zaman kavramına başvurmak daha doğru görünmektedir. 'Yaratım', 'ilk günah', 'kefaret' gibi kavramlarla tarihsel bir perspektife sahip olan Hıristiyanlığın doğrusal, geriye dönülemez tarihsel zaman kavramının tersine, antik Yunanlılar zamanı mevsimlerin tekrarlanan düzeni (ilkbahar-yaz-sonbahar-kış ve sonra tekrar ilkbahar-yaz-sonbahar-kış vs.) veya evren küre-

sinin tekrarlanan devirleri (gündelik-yıllık devirler) olarak aralıksız bir tarzda aynı noktalardan geçen bir daire gibi görmekteydiler. Nitekim Platon, *Timaios*'ta zamanı "değişmez ezeli-ebediliğin hareketli imgesi" olarak tanımlamıştır. Aristoteles'in de zamanı evrenin en dış küresinin ezeli-ebedi dönme hareketinin ölçüsü veya sayısı olarak aldığını biliyoruz. Böylece Antik Yunan filozofları zamanı, her anının sadece bir defaya mahsus bir tarzda yaşandığı ve bir daha geri dönmemek üzere ortadan kalktığı doğrusal (linear) bir şey olarak görmemekte; tersine Paul Valery'in dediği gibi "her an yeniden başlayan 'sonsuz bir gidiş içinde her zaman aynı daireyi çizen (cyclical) bir nokta olarak tanımlamaktaydılar. Böyle bir zaman tasarımının ebedi dönüşlerden meydana gelen bir evren anlayışını veya kozmolojiyi mümkün kılmak bir yana onu gerektiren bir özelliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Gerisinde yatan gerekçeler ne olursa olsun, her halükârda Stoacıların böyle bir 'ebedi dönüş' öğretisine sahip oldukları bir gerçektir. Öte yandan Stoacılar içinde bazılarının, bu birbiri ardından gelen veya tekrarlanan evrenlerin gerek içlerine aldıkları varlıklar gerekse olaylar bakımından tıpatıp *aynı* olacakları yönünde aşırı bir tezi savundukları da anlaşılmaktadır. Nemesius'un bu konuda verdiği bilgiye göre sözünü ettiğimiz Stoacılar bizden evvelki dünyada da bir Sokrates ve Platon'un olduğu ve bizden sonraki dünyada da yine bir Sokrates ve Platon olacağını ileri sürmüşlerdir. Hatta onlara göre bununla da kalmayacak, bu Sokrates ve Platon'lar etraflarında hep aynı kimseleri bulacak, aynı olaylarla karşılaşacak, aynı şeylerden acı çekecek, aynı şeylerle mutlu olacaklardır. Ayrıca bu durum birkaç kez değil, sonsuz olarak tekrarlanacaktır (LS, 52 C). (Will Durant, hoş bir espri yaparak, bazı Stoacıların bundan fazla emin olmadıklarını öğrenmenin kendisini hayli rahatlattığını söylemektedir)

Stoacı ilkeler bakımından düşünülürse bu son görüşün aslında son derece tutarlı olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü eğer Tanrı bir ve aynı Tanrı'ysa ve bu Tanrı her zaman aynı biçimde, aynı ilkelere göre iş görmekteyse, sözü edilen tekrarlanan dünyaların her bakımdan birbirlerinin aynı olması hem doğal, hem zorunlu olacaktır. Bunun ter-

si yani sözü edilen dünyaların birinin diğerine benzememesi, bir sonraki dünyanın bir önceki dünyadan farklı şeyler içermesi, Tanrı'nın değişmez mükemmelliğine, akılsallığına ve iyiliğine aykırı olacaktır.

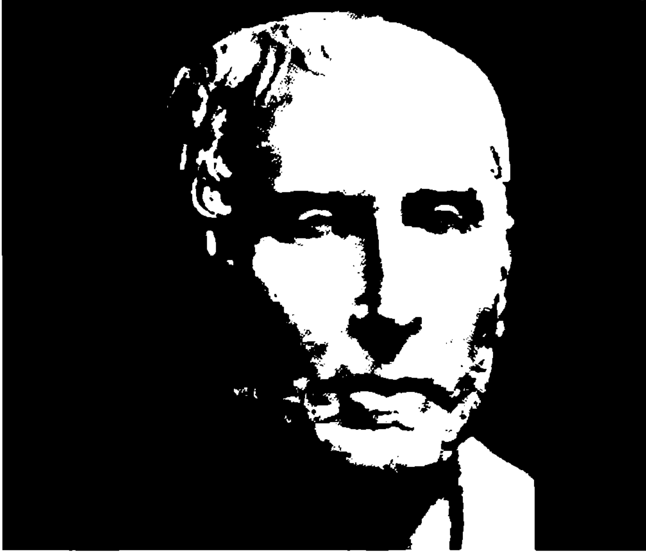
Başka bir biçimde söylersek, Stoacılıkta 'mümkün olan en mükemmel dünya olmak durumunda olan dünya'nın hem gerçekleşmesi, hem de ebedi olarak tekrarlanması zorunludur. Stoacıların tanımladıkları biçimde bir Tanrı'nın, meydana getirdiği dünyadan başka bir dünya yaratması mümkün olmadığı gibi birbiri ardından meydana getirdiği dünyalarda herhangi bir değişiklik yapması da düşünülemez. Stoacıların, aynı nedenlerin zorunlu olarak aynı sonuçları meydana getireceğine ilişkin ilkeleri de böyle bir değişikliğe izin veremez. Tersinden bakarsak birbirini takip eden bu dünyaların birinde diğerinde olmayan bir şeyin var olabileceğini düşünmek onların nedenlerinde bir değişikliğin meydana geldiğini kabul etmek anlamına gelir ki, bu da Stoacıların ta başlangıcından itibaren tümüyle belirlenmiş olan evren anlayışlarından vazgeçmeleri demek olacaktır.

Modern çağda Nietzsche, *Neşeli Bilgi* adlı eserinde Stoacıların ebedi dönüş öğretilerinin hemen hemen tümünü benimsenmiştir. Ancak ebedi dönüş öğretisi Nietzsche'de kozmolojik bir tema olmaktan çıkarak tamamen varoluşsal, psikolojik ve ahlâkî karakterde bir öğreti olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ilk olarak Nietzsche için önemli olan kozmos veya doğa değil bizim kendi hayatlarımızdır; dolayısıyla Nietzsche'de bu görüş bizim bugün yaşadığımız hayatımızı ilerde sonsuz olarak tekrar yaşayacağımız tezine dönüşür. İkinci olarak Nietzsche'nin bu varsayımla ortaya koymak istediği şey, hayatımızı sonsuz defa tekrar edeceğimiz, tekrar etmek zorunda kalacağımızın bilincinde olarak nasıl yaşamamız gerekiyorsa öyle yaşamamız gerektiğini hatırlatmaktır. Bu aslında Kant'ın ahlâkının birinci maksiminin Nietzsche tarafından şu şekilde formüle edilmesi anlamına gelmektedir:

> "Bu dünyada yapmayı doğru bulduğun eylemlerin ebedi olarak geri dönebileceği, tekrarlanabileceği bir şekilde davran!" (*Felsefe*, 2002, 117).

11

Stoacıların Ruh Kuramı veya Psikoloji



"Bizim bir ve aynı şeyle nefes aldığımız ve yaşadığımız açıktır. Biz doğal nefesi solumaktayız . O halde aynı nefesle hayatta tutulmaktayız. ... O halde ruh, doğal nefesle bir ve aynı şeydir... Ruhun kısımları, kalpteki merkezlerinden, bir su kaynağından çıkar gibi çıkarlar ve bütün bedene yayılırlar. Onlar bedenin bütün uzuvlarını, organları hayat nefesiyle doldururlar ve onları sayısız farklı güçlerle yönetip denetlerler... Ruh, kendine has işlevleri olan duyuları ... duydukları şeyi kendisine ileten habercileri olarak bedenin her yanına gönderir ve kendisi bir kral gibi bu habercilerin verdikleri haberler üzerine yargıda bulunur."

Calcidius, 220

Poseidonios'un bir büstü.

Stoacılar evren hakkında sahip oldukları tümüyle maddeci anlayışlarına uyumlu olarak ruhun doğası hakkında da tamamen maddeci bir görüşü savunmaktadır. Buna göre ruhun üzerinde etkide bulunan her şey cisim veya cisimsel yapıda varlıklar olduğu gibi, ruhun kendisinin gerek bu etkilere tepkilerini (duygular, heyecanlar) gerekse onun kendine özgü olarak gördüğümüz eylemlerini (bilgi ve erdemler) tümüyle maddî şeyler olarak görmemiz gerekir. Böylece bedenin kendisinin üç boyutta yayılan bir cisim olmasına paralel olarak ruhun kendisi de bedenin her tarafına yayılan, ancak ondan daha ince olan bir cisimdir ve bu durum, ruhun en üst kısmı olan ve sadece insana mahsus olan akıl için de geçerlidir. Öte yandan Stoacılar insan bedeni ile ruhu arasında kurdukları bu ilişkinin aynını evrenin maddesiyle, onun ruhu yani 'alem ruhu' arasında da kurarlar.

Stoacıların ruhla ilgili bu tekçi materyalist görüşleri, onları ruhla bedeni birbirinden tamamen ayrı yapıda varlıklar olarak kabul eden Platon ve Descartes gibi ikici filozofların çeşitli alanlarda karşılaştıkları bazı problemlerden uzak tutar. Öncelikle bu filozoflarda ruhla beden arası ilişkiler konusunda ortaya çıkan ciddi güçlük, doğal olarak

Stoacılar için söz konusu değildir: Stoacılar ruh ve bedeni bir ve aynı yapıda olan varlıklar olarak gördükleri için onlar her birinin diğeri üzerine etkisini açıklamakta herhangi bir zorlukla karşılaşmazlar. İkinci olarak Platon ve benzerlerinde varlığını bildiğimiz duyum-akıl, duyusal bilgi-akılsal bilgi ayrımının ortaya çıkardığı güçlükler de Stoacılar için söz konusu olmaz. Çünkü Stoacılara göre her türlü bilginin kaynağı duyumdur ve kavramlar ile akıl son tahlilde duyumlara indirgenebilir. Üçüncü ve son olarak Stoacı evren tasarımında doğa ve insan aynı yapıda oldukları ve aynı yasalara tabi bulundukları için Stoacılar insanı, onun doğa içindeki yerini, ahlâkî konum ve özelliğini açıklamak için fazladan bazı ilkelere ihtiyaç duymazlar.

STOACI PSİKOLOJİNİN KÖKENLERİ

Platon'un ruhu, doğası bakımından, 'kendiliğinden hareketin ilkesi' olarak tanımladığını görmüştük. Platon'un hareket kavramı içine her türlü değişmeyi soktuğunu, ruhu, beslenme, büyüme, üreme gibi en temel biyolojik-fizyolojik faaliyetlerden başlayarak arzu etme, isteme, öfkelenme, heyecanlanma, duyum gibi geniş anlamda psişik olaylara kadar uzanan, bunlara ek olarak sadece insana ait olan düşünme, akıl yürütme gibi daha dar ve asıl anlamında zihin süreçlerini de içine alan çok geniş ve plastik bir kavram olarak kullandığını görmüştük.

Bunun yanısıra Platon varlıkları canlılar ve cansızlar olarak ikiye ayırmakta, cansız veya inorganik şeylerin kendiliğinden bir harekete sahip olmadıklarını, kendi dışlarındaki ilkeler tarafından hareket ettirildiklerinden ruhları olmadığını söylemekteydi. Aynı ilkeye dayanarak bitkilerin de asıl veya gerçek anlamda ruha sahip olmadıklarını, onların beslenme, büyüme gibi faaliyetlerini 'doğa' diye adlandırdığımız daha genel bir kavramla açıklamanın doğru olacağını düşünmekteydi.

Platon'un bundan başka "duyusal dünya-akılsal dünya" ayrımını temele alarak ruhu akılsal dünyaya ait bir varlık olarak tanımladığını, onun madde-dışı, tinsel, dolayısıyla öncesiz-sonrasız bir töz olduğunu söylediğini görmüştük. Ancak bu görüşün daha sonra benzeri

görüşü savunan Descartes gibi Platon için de ruh-beden ilişkilerini açıklama konusunda ciddi bir güçlüğe yol açtığına işaret etmiştik.

Platon sadece ruhun doğasından söz etmemiş, aynı zamanda onun türleri, kısımları veya yetilerine ilişkin son derece işlenmiş bir kuram ortaya atmıştı. Bu kurama göre üç ayrı tür ruh veya insan ruhunda birbirinden farklı üç ayrı kısım vardı. Bunlar arzulayan, öfkeli ve düşünen veya akıllı ruhlardı. Platon özellikle birinci ile üçüncü yani arzulayan ruhla akıllı ruh arasında ciddi bir çatışmanın varlığını kabul etmekte ve bu çatışmayı ahlâk kuramının temeline yerleştirmekteydi. Ayrıca Platon, bu ruhlara insan vücudunda ayrı yerler tahsis edecek kadar da ileri gitmekteydi. Buna göre düşünen ruhun veya aklın yeri beyin, öfke sahibi olan ruhun yeri göğüs, arzulayan ruhun yeri ise karın idi.

Platon'un hayvan ve insan ruhlarının dışında bir de 'alem ruhu'nun varlığını kabul ettiğini de biliyoruz. Ona göre göksel cisimlerin her birinin bir ruhu ve aklı olduğu gibi, evrenin de bir bütün olarak ruhu vardı. Bu ruh evrenin Tanrı'nın elinden çıkmış, kendinden hareketli, canlı, akıllı, ölümsüz, tek kelimeyle mükemmel, tanrısal bir varlık olduğunun hem göstergesi, hem de güvencesiydi.

Aristoteles'in başka konularda olduğu gibi psikolojisinde de esas olarak Platon'u takip ettiğini, ancak diğer alanlarda olduğu gibi bu konuda da özgün dehasının ürünü olan bazı değişiklikler yaptığını görmüştük. Bu değişiklikler içinde en önemlisi, Aristoteles'in ruhu, Platon'dan farklı olarak kendi başına var olması veya ayakta durması mümkün olmayan Form'a indirgemesi ve onu bedenin bir işlevi kılmasıydı. Öte yandan Aristoteles, Platon'dan farklı olarak bir 'alem ruhu'nu kabul etmemekteydi. Ayrıca Aristoteles, ruhun farklı yetilerini Platon gibi onun ayrı kısımları veya ayrı ruhlar olarak görmek yerine bir aynı hiyerarşinin üstteki altındakini içeren farklı aşamaları veya basamakları olarak ele almaktaydı.

Stoacıların psikolojilerinde bazı noktalarda Platon veya Aristoteles'le uyuştukları, bazılarında ise onlardan ayrıldıklarını görmekteyiz Genel olarak söylemek gerekirse onlar psikolojisi Aristoteles'ten çok Platon'a yakındır. Ancak onlar bazı özel noktalarda Platon'dan

çok Aristoteles'in ruh öğretisini izlemektedirler. Bu arada fazla önemli olmayan, ayrıntı ile ilgili bazı konularda kendi aralarında da bazı görüş ayrılıkları içinde oldukları görülmektedir.

Stoacılıkla Platonculuğun gerek bilgi kuramı gerekse varlık anlayışı bakımından birbirlerinden çok farklı, hatta zıt ilkelere, tezlere veya varsayımlara dayanan iki felsefi sistem olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte onlar arasında genel dünya görüşleri bakımından Stoacılıkla Aristotelesçilik arasında olduğundan daha büyük bir benzerlik, bir düşünce ve duygu birliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu şüphesiz onların Tanrı ve Tanrı-evren ilişkileri konusunda benzer bir bakış açısına, dinsel diye adlandırabileceğimiz ortak bir paradigmaya sahip olmalarından ileri gelmektedir.

Daha önce birkaç kez işaret ettiğimiz gibi, Platon'un Tanrı'sının evrene aşkın bir varlık olmasına karşılık Stoacıların Tanrı'sı onun içkin ilkesidir. Öte yandan Platon'un Tanrı'sının madde-dışı, tinsel bir varlık olmasına karşılık Stoacıların tanrılarını ateşe, 'sıcak nefes'e, kısaca tamamiyle maddî, tamamiyle cisimsel bir şeye özdeş kıldıklarını biliyoruz. Üçüncü olarak Platon'un Tanrı'sının, özellikle *Timaios*'un Tanrı'sının evreni kendi dışında bulunan bir dünyayı, İdealar dünyasını göz önünde tutarak inşa etmesi veya meydana getirmesine karşılık, Stoacıların varlığını savundukları Tanrı'nın dışında veya üstünde böyle bir dünyanın veya ilkenin varlığını kabul etmediklerini; tersine bu Tanrı'nın kendisinin planlı, amaç güden varlık yani Akıl, Logos olarak evrenin tözünü veya özünü teşkil ettiğini savunduklarını da söyledik.

Ancak aralarındaki bu önemli farklılıklara rağmen Platon'la Stoacıların evrenin genel yapısı, anlamı ve kaderi hakkında hayati öneme sahip bir ana görüşü benimsediklerini görmekteyiz. Bu, *evrenin tanrısal olduğu veya Tanrı'nın damgasını, izini taşıdığı* görüşüdür. Aristoteles'in evrenle ilgilenmeyen, hatta onu bilmeyen Tanrı'sına karşılık olarak Platon ve Stoacıların Tanrı'sı, evrenin varlığının ve yapısının açıklayıcı nedeni, evrenin kendisi ise tümüyle O'nun eseridir. Bu görüşün en önemli sonucu hem Platon'un, hem Stoacıların sahip oldukları ve şimdiye kadar sık sık üzerinde durduğumuz içinde bulunduğumuz evrenin "*müm-*

kün olan en mükemmel evren" olduğu görüşleridir. Nihayet iki tarafça ortak olarak paylaşılan ve bu ilk iki görüşle yakından ilişkili olan bir diğer önemli görüş, *tanrısal inayet* kavramıdır: Gerek Platon gerekse Stoacılar evrenin veya varlığın hem bütünü hem de parçaları bakımından tanrısal bir inayet veya ilginin varlığını gösterdiğine inanmaktadırlar.

Her ne kadar Platon evrendeki cansız güçlerle canlı güçler, hareketlerinin ilkelerini kendilerinde taşımayanlarla kendiliğinden bu ilkelere sahip olanlar, kısaca maddeyle ruh arasında bir ayrım yapmaktaysa da, bir yandan ruhu her türlü hareketin ilkesi kılmakta diğer yandan hareket kavramı içine evrende meydana gelen her türlü değişmeyi sokmakta ve böylece cansız varlıkların hareketlerinin ilkesini de onlarda değil, ruhu olan başka varlıklarda bulmaktadır. Bu Platon'da *evrende olup biten her şeyin temelinde ruhun bulunduğunu ve ruhun kendisinin de özü itibariyle bilinçli bir varlık olmasından dolayı evrenin tümünün akılsal olarak yönetildiği* anlamına gelmektedir ki, Stoacıların da ana tezi budur.

Bir bütün olarak Platon ve Aristoteles'le Stoacıları karşılaştırırsak aralarındaki en büyük farkın Platon'la Aristoteles'in bir çokluk gördükleri veya görmek istedikleri her alanda Stoacıların bir birlik görmelerinde veya bu alana bir birlik getirme çabası içinde bulunmalarında yattığını söyleyebiliriz. Stoacılıkla Aristotelesçilik arasında bu genel yaklaşım farkının bazı özel örneklerine değinmiştik. Stoacı ruh kuramında bu farklılığın bir başka örneğiyle karşılaşmaktayız.

Platon ve Aristoteles'in evrende, cansız varlıklarla canlılar, canlılar içinde bitkilerle hayvanlar, hayvanlar arasında akıl sahibi olmayan varlıklarla akıllı hayvan yani insan arasında yaptığı ayrımlar, Stoacılar tarafından fazla önemli görülmemektedir. Eğer dünyanın iki ana ilkesi varsa ve bu ilkelerden biri olan edilgin madde hiçbir zaman ve hiçbir parçasında veya örneğinde diğer ilke olan sıcak nefes, ruh, Tanrı veya akıldan yoksun değilse, tersine tümüyle onun tarafından nüfuz edilip yönetilmekteyse, bunun anlamı nedir? Hiç şüphesiz bu, evrendeki bütün varlıkların *tözsel bakımdan aynı yapıya sahip oldukları* ve varlıklar arasında cansızlar ve canlılar diye yapılan ayrımın fazla cid-

di veya önemli bir temeli olmadığı anlamına gelir. Daha basit bir ifadeyle söylemek gerekirse, bu temel görüşün sonucu olarak Stoacılar evrenin kendisinin bütünü itibariyle canlı, akıllı olduğu gibi onu meydana getiren her şeyin de canlı, akıllı olmak durumunda olduğunu kabul etmek etmek zorundadırlar. Bu ise her şeyin ruhu olduğu, Platoncu terminolojiyle her şeyin kendi içinde hareket ilkesine sahip olduğu anlamına gelir ki, bu açıdan Stoacılığın kelimenin en gerçek anlamında bir ruhçuluk (animizm) olduğunu söylememiz mümkündür.

RUHLAR HİYERARŞİSİ

Stoacıların bu genel tezleri çeşitli varlıklar veya varlık türleri arasında daha önce işaret ettiğimiz türden bazı ayrımlar yapmalarına engel olmaz. Daha önce etkin ilkenin veya 'sıcak nefes'in yapısı ve özelliklerinden söz ettiğimizde değindiğimiz gibi, Stoacılar varlık veya onunla aynı şey demek olan doğada birbirinden farklı üç ana varlık türünün ayırdedilmesinin mümkün olduğu düşüncesindedir. Bu üç farklı varlık türünün temelinde olan, onları birbirlerinden ayıran ilkeleri ise sırasıyla şu terimlerle ifade etmektedirler: ı) Yunanca 'sahip olma' ve 'ayakta tutma, birarada tutma' anlamına gelen bir fiilden türetilmiş bir isim olan ve 'özellik', 'varlık tarzı' veya 'yapı'yı ifade eden 'heksis'; ıı) Yunanca 'doğa' anlamına gelen 'physis'; ııı) nihayet asıl anlamında 'ruh'u işaret eden 'psykhe'.

Stoacılara göre bunlardan ilki yani 'özellik', 'varlık tarzı' veya 'yapı' anlamına gelen 'heksis', evrendeki bütün doğal varlıklara veya tözlere nüfuz ederek onların birliklerini sağlayan, onları ayakta tutan, dağılmalarını önleyen ilke olarak, 'sıcak nefes'tir. Örneğin, bu demirin sertliğini veya gümüşün beyazlığını oluşturan şeydir. Stoacılar bu kavramı veya onunla işaret ettikleri ilkeyi aynı zamanda inorganik varlıkları organik varlıklardan, bitki ve hayvanlardan ayıran şey olarak tanımlamaktadırlar.

Buna karşılık bir bitkinin birliğini sağlayan birleştirici ilke olması bakımından 'sıcak nefes', Stoacılar tarafından, daha özel bir terimle, 'doğa' (physis) terimiyle karşılanmaktadır. Stoacılara göre 'do-

ğa', örneğin bir bitkiyi sahip olduğu beslenme ve kendiliğinden büyüme özelliği bakımından cansız bir şeyden, bir taştan veya ağaç kütüğünden ayıran şeydir.

Hayvanlara gelince, Stoacılar onları bu ilk iki gruptaki varlıklardan farklı olarak 'ruh' (psykhe) denen özel birleştirici ilkeye sahip bir varlık türü olarak tanımlamaktadırlar. Hayvanların 'physis'inin hayvanların hayatının sindirim, solunum, büyüme gibi salt fizyolojik işlerinden sorumlu olmasına karşılık onların ruhları, Platon'da olduğu gibi, esas olarak onların 'kendiliğinden hareketleri'nin ilkesidir. Öte yandan hayvanların sahip oldukları ruh denen bu birleştirici ilke de Stoacılar için ilk iki grupta varlığını gördüğümüz 'sıcak nefes'ten başka bir şey değildir; yalnız Stoacılar bu 'sıcak nefes'e, cansız varlıklar ve bitkilerde olmayan özel, daha yüksek veya asıl anlamda 'ruhsal' faaliyetlerin, kendiliğinden hareketin ve bu hareketin türleri olarak arzu etmenin, duyumun vb. ilkesi olmak bakımından 'ruh' adını vermenin doğru olacağı düşüncesindedirler.

İnsan söz konusu olduğu zaman ise onun, bütün bunlardan farklı ve onların üstünde 'akıl' veya 'zihin' (nous) dediğimiz bir yetiye sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir ki, Stoacılar bunu da özel olarak 'ruhun üst yetisi' veya 'egemen yeti' (nous hegemenikon) olarak adlandırmanın uygun olacağını düşünmektedir.

Origenes'ten aldığımız bir pasaj Stoacıların sözünü ettiğimiz dörtlü ruh ayrımını açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

> "Hareketli şeyler arasında bazılarının yalnızca dıştan hareket ettirilmesine karşılık, bazılarının hareket nedenleri onların kendi içlerinde bulunur. Birinciler ağaç kütükleri, taşlar ve yalnızca 'heksis' tarafından birarada tutulan maddî varlıklar gibi şeyleri içine alırlar... Buna karşılık bitki ve hayvanların hareketlerinin nedeni onların kendi içlerinde bulunur ve doğa (physis) veya ruh (psykhe) tarafından ayakta tutulan her şeyde de durum böyledir. Stoacılar bu sonuncu türden şeyler içinde de bazılarının kendilerinden ötürü (out of themselves) bazılarının ise kendileriyle (by themselves) hareket ettiklerini söylerler. Birinciler ruha sahip olmayan şeyler, ikin-

> ciler ise ruhu olan şeylerdir. Ruhu olan [veya ruha sahip olan] şeyler, kendilerinde bir izlenim ortaya çıktığında ikinci türden hareket ederler... Akıllı hayvana gelince, o, bu izlenimlerden etkilenen doğasına ek olarak aynı zamanda onlar üzerinde yargıda bulunan, uygun bir şekilde eylemde bulunmak üzere onlardan bazısını reddedip bazısını kabul eden bir akla da sahiptir" (LS, 53 A).

Stoacıların ruh anlayışı, bedenle ruh arasında yapısal bir ayrım yapmaması, canlıların gerçekleştirdiği farklı faaliyet türlerini açıklamak üzere varlığını kabul ettiği farklı ruhları yani besleyici (bitkisel), duyusal (hayvansal) ve akıllı (insani) ruhları, ruhun asli birliğine zarar vermeyecek bir şekilde bir merdivenin basamakları olarak ele alması, Platon'un tersine insanda duyum ile düşünce arasında kategorik bir ayrım yapmaması, düşünceyi duyuma dayalı, ama ondan derece bakımından üstün bir şey olarak görmesi açısından Aristotelesçi şemayı izlemektedir. Ancak Stoacılığın diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da deyim yerindeyse Aristoteles'ten daha ileri gittiği, Aristoteles'in *hiyerarşi* ve *süreklilik* tesis etmek istediği her yere bunları aşan bir *birlik* ve *eştürdenlik* getirmek istediği görülmektedir.

Stoacı psikolojiyi Aristotelesçi psikolojiden ayıran diğer özel bir görüş, yukardaki pasajda görüldüğü gibi Aristoteles'in bitkilerle ilgili olarak bitkisel diye adlandırdığı bir ruhun varlığını kabul etmesine karşılık, Stoacıların bitkilerin beslenme, büyüme gibi faaliyetlerini herhangi bir ruha değil, yalnızca doğaya (physis) maletmeleridir.

Stoacıların bu son görüşlerinin, insan yavrusunun gelişmesinin hangi döneminde ruha sahip olduğuna ilişkin ilginç bir başka görüşleri tarafından da desteklendiğini görmekteyiz: Stoacılar insan yavrusunun anne karnında yani embriyo safhasında 'ruh'a değil, 'doğa'ya sahip olduğunu, ancak doğum anında bu doğanın ruha dönüştüğünü ileri sürmektedir. Bu ise Stoacıların anne karnında bulunan embriyonunun hayat ve gelişmesini açıklamak için ruh kavramına ihtiyaç duymadıkları, bunun için, bitkilerin beslenme ve büyümelerini açıklamak için kendisine başvurdukları 'doğa' kavramını yeterli gördükleri anlamına gelmektedir (LS, 53 B).

Stoacılar içinde yaşadıkları dönemin gelişen fizyolojisinin ortaya koyduğu verilerin tersine, heyecan da dahil olmak üzere bütün zihin hallerinin merkezi olarak yüreği kabul etmektedir. Daha açık bir şekilde söylersek onlara göre ruhun, daha doğrusu onun en üst kısmı olan egemen yetinin, aklın yeri beyin değil, yürektir. Bunun nedenini ise Krizippos'un bu konudaki şu sözlerinden çıkarabilmekteyiz:

> "Bizim bir ve aynı şeyle nefes aldığımız ve yaşadığımız apaçıktır. Biz doğal nefesi solumaktayız. O halde aynı nefesle hayatta tutulmaktayız. Öte yandan biz ruh sayesinde yaşamaktayız. O halde *ruh, doğal nefesle bir ve aynı şeydir...* Ruhun kısımları yürekteki merkezlerinden bir su kaynağından çıkar gibi çıkarlar ve bütün bedene yayılırlar. Onlar bedenin bütün uzuvlarını, organları hayat nefesiyle doldururlar ve onları sayısız farklı güçlerle yönetip denetlerler. Böylece beslenme, büyüme, yer değiştirme, duyum ve eylem içtepisi (impulse) meydana gelir. Ruh kendine has işlevleri olan duyuları... duydukları şeyi kendisine ileten habercileri olarak bedenin her yanına gönderir ve kendisi bir kral gibi bu habercilerin verdikleri haberler üzerine yargıda bulunur" (LS, 53 G).

Burada açık bir şekilde görüldüğü gibi Stoacılar önce ruhla (sıcak) nefes arasında tam bir özdeşlik kurmaktadırlar. Öte yandan 'sıcak nefes' veya 'hayat nefesi' (vital breath) olarak tanımladıkları ruhun merkezinin yürek olduğunu düşünmekte ve ruhun kısımlarının bu merkezden (kan aracılığıyla) bütün bedene yayıldığını, böylece bedenin her tarafının hayatla veya ruhla dolduğunu ileri sürmektedirler. Stoacılara göre insanın beslenme, büyüme, hareket, duyum, düşünme gibi bütün faaliyetleri, bu hayati ruhlar sayesinde ve onların bir eseri olarak gerçekleşmektedir. Duyu organları ve duyular tarafından yaşanan bütün duyumlar yine aynı yolla yüreğe gelmekte ve orada bir kral gibi tahtında oturup ülkesini yönetmek üzere habercilerinin kendisine getirecekleri haberleri bekleyen 'egemen yeti' veya akıl tarafından yargılanarak karara bağlanmaktadır.

Stoacıların ruhu yürekten çıkarak bedenin her tarafına, bütün organlara akan, yayılan, genişleme veya büzülme, daralma kabiliyeti-

ne sahip sıcak bir nefes, hayat nefesi olarak maddî-fiziksel bir şey gibi ele alan bu anlayışlarının yansımasını ruhun kısımlarını bir ahtapotun kolları veya bir örümceğin ağıyla karşılaştıran bir benzetmede de bulmaktayız. Aetius bu benzetmeyle ilgili olarak şu bilgiyi vermektedir:

> "Stoacılar 'egemen yeti'nin, ruhun izlenimler, tasdikler, algılar ve içtepileri meydana getiren en yüksek kısmı olduğunu söylerler. Onlar ona 'akıl yürütme yetisi' de derler. [Onlara göre] bu egemen yetiden çıkan ve bir ahtapotun kolları (veya bir örümceğin ağı) gibi vücudun her tarafına yayılan yedi kısmı vardır. Bunların beşi görme, koklama, işitme, dokunma ve tad alma duyularıdır. Görme, egemen yetiden gözlere uzanan bir nefestir, işitme yine aynı yetiden kulaklara uzanan nefestir.. Geri kalanlardan birine 'tohum' denir ve o egemen yetiden cinsel organlara yayılan nefestir. Stoacıların konuşma diye adlandırdıkları diğeri ise egemen yetiden yutağa, dile ve diğer uygun organlara uzanan nefestir "(LS, 53, H).

RUHUN ÜST YETİSİ: AKIL

Bu son sözlerle Stoacı psikolojinin en önemli kısmına, dar anlamda ruhun veya aklın işlevleri kuramına geçmekteyiz. Stoacıların gerek hayvanlar gerekse insanlarda ruhun başlıca iki hareketi, etkinliği veya işlevi olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Stoacılar bunları en genel olarak 'izlenim' ve 'içtepi' veya etki ve tepki olarak adlandırmaktadırlar. İzlenimin ne olduğunu biliyoruz: O, ruhun dış bir nesnenin doğrudan etkisine uğraması ve bu etkilenme sonucu ruhta meydana gelen şeydir. Philon onu özlü bir biçimde "duyum aracılığıyla zihne baskı yapan dış bir nesnenin onda meydana getirdiği etki" olarak tanımlamaktadır (LS, 53 P). İçtepiye gelince, o, en genel olarak 'ruhun bu izlenime veya etkiye gösterdiği tepki' olarak tanımlanabilir. Bu izlenim-içtepi mekanizması hayvanlar ve insanlarda bir ölçüde farklı bir biçimde kendini göstermektedir. Ancak Stoacılara göre bu farklılığı fazla keskin bir biçimde de ele almamak gerekir.

Stoacılar, ruhu olmakla birlikte aklı olmayan (non-rational) hayvanların yani insan dışındaki bütün hayvanların sadece izlenimlere ve bu izlenimlere karşı gösterdikleri içtepilere veya tepkilere sahip

olduklarını düşünmektedirler. Başka deyişle onlarda içtepileri, etkilere anında ve bir anlamda otomatik-mekanik olarak verilen tepkiler olarak ele almamız gerekmektedir. Özel olarak akıl sahibi olan varlığa yani insana gelince, Stoacıların insanla ilgili olarak bu basit izlenim–içtepi veya etki-tepki mekanızmasını aşan üçüncü bir unsurun varlığını kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu üçüncü unsur, onların bilgi kuramlarını anlatırken sözünü ettiğimiz 'onama' veya 'reddetme' unsurudur: Stoacılar hayvanlardan farklı olarak insan ruhunun veya onun egemen kısmı olan aklın dıştan aldığı bir izlenimle, kendi ifadeleriyle 'birlikte yürüme', ona 'katılma' veya ondan kaçınma, onu reddetme doğrultusunda ayrı bir güce sahip olduğunu düşünmektedirler.

Bununla birlikte insanı hayvandan ayıran bu özelliği fazla abartmadan, insanla hayvan arasında izlenim-içtepi mekanizmasının işleyişinde ortak olan noktayı vurgulamamızda yarar vardır. Bu ortak nokta, her iki varlıkta da tepkinin etki tarafından başlatılması ve yine her iki varlıkta onun amaçlı veya bir amacı gerçekleştirmeye yönelik bir şey olmasıdır.

Bu amaç, hayvanlarda *onların kendilerini koruma içgüdülerini tatmine yönelik uygun veya faydalı 'davranış'*; insan söz konusu olduğunda ise *doğru, erdemli, iyi diye adlandırılması mümkün ve gerekli olan 'eylem'*dir.

Bu amaç, hayvanlarda onların *bilinç-dışı doğalarının eseri* olmasına karşılık insanda *aklın, onun onaylayan veya reddeden yargısının sonucu* olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu konuda geniş bilgi veren Diogenes Laertius'a göre Stoacılar 'canlı bir varlığın ilk içgüdüsünün, doğanın daha başlangıçta onun içine koyduğu kendini koruma içgüdüsü' olduğunu söylemektedirler. Bu çerçevede olmak üzere Krizippos "her canlının sahip olduğu ilk şeyin, kendi yaratılışı ve bu yaratılışının bilinci' olduğunu söylemiştir. Çünkü doğanın canlıyı kendine yabancı kılması beklenemez. Geriye onu oluşturan doğanın onu kendine yakın kıldığını söylemek kalmaktadır. Böylece ona zararlı şeyler doğa tarafından ondan uzak tutulur ve ona uygun olanların yine doğa tarafından ona yaklaşmasına izin verilir" (DL, VII, 85).

İÇGÜDÜ-AKIL İLİŞKİLERİ

Bir hayvanın dışardan aldığı bir etkiye, izlenime gösterdiği tepkinin gerisinde kendisini koruma içgüdüsü bulunmaktadır. Bu içgüdüye uygun olarak hayvan kendine zararlı olandan kaçınıp yararlı olana yaklaşır. Akıl sahibi insanda ise *içgüdünün yerini akıl tutar*. İnsan da kendı dışından bir nesnenin etkisi sonucu bir izlenime sahip olduğunda buna cevap olarak bir tepki gösterir. Ancak bu tepki, artık içgüdüsel veya doğal değil, akıllı veya bilinçli bir tepkidir. Aslına bakılırsa doğa veya Tanrı veya 'sıcak nefes'in, *temel amacı bakımından insanla hayvan arasında bir ayrım yapmadığını söylemek doğru olacaktır*; çünkü o hem hayvana, hem insana kendini koruma, kendisi için yararlı olana yaklaşma, zararlı olandan kaçınma yönünde aynı eğilimi vermiştir. Ancak insan bu eğilimi içgüdüsüyle değil aklıyla yerine getirir; bunun sonucu olarak insan için doğaya uygun yaşamak, artık onun içgüdüsüne değil, 'aklına uygun yaşaması'dır. Akıl bunu *hem kendisi hem evrenin doğası hakkında doğru bilgi edinmek ve bu bilgiye dayanarak doğru eylemde bulunmak suretiyle gerçekleştirir.* O bu bilgiye dayanarak neden kaçınması, neyin peşinden gitmesi gerektiğine karar verir. Stoacı terminolojide bu, daha önce işaret ettiğimiz gibi, "egemen ilkenin dışardan aldığı izlenime onayını vermesi veya onu reddetmesi" anlamına gelir (DL, VII, 86-87).

Plutarkhos'a göre Krizippos, insanda bulunan bu gücü, eylemi emretme veya reddetme yönündeki iki farklı ve zıd görüntüsü bakımından 'emredici' ve 'yasaklayıcı ' akıl olarak da adlandırmıştır:

> "İnsani içtepi, insana eylemi emreden akıldır... yasaklayan akıl ise onu reddeden akıldır" (LS, 53 R).

ARZU-AKIL İLİŞKİLERİ

Peki insanın akıllı eyleminde arzunun veya iradenin rolü nedir? Stobaios'un izlenim-içtepi mekanizmasıyla ilgili verdiği bilgiden, Stoacıların bu konuda arzu veya iradeye akıl veya yargıdan bağımsız olarak *neredeyse hiçbir rol* verdirmedikleri ortaya çıkmaktadır:

> "Stoacılar içtepiyi harekete geçiren şeyin uygun bir işlevi doğrudan harekete geçirme gücüne sahip bir izlenim olduğunu söylerler. İçtepi, cins bakımından, ruhun herhangi bir şeye doğru hareketidir. Tür bakımından o hem akıllı hayvanlarda, hem de akılsız olanlarda ortaya çıkan içtepiyi ifade eder. Ancak bu farklı türlerin özel bir adı yoktur. Çünkü *arzu, akılsal bir içtepi değildir*, sadece onun bir türüdür. Akılsal içtepiyi *düşüncenin eylem alanında bir şeye yönelen hareketi* olarak tanımlamak doğru olacaktır. Bunun tersi reddetmedir" (LS, 53 Q).

Aristoteles'in ahlâk felsefesini incelerken, onun ruhu akıllı ve akıl-dışı olmak üzere ikiye ayırdığını, akıllı olan kısmı da yine asıl anlamında akıl veya akıllı olan kısımla akıl-dışı olmakla birlikte bir anlamda akıldan pay alma, ona uyma yeteneğine sahip kısım olarak yine ikiye ayırdığını görmüştük. Aristoteles dar anlamda akılsal olmamakla birlikte aklı takip etme, ona uyma veya ona karşı çıkma gücüne sahip bir şey olarak tanımladığı bu yeteneği insani eylem alanının ana ilkesi olarak kabul etmekteydi. Bu Aristoteles'in ahlâk felsefesini ele alırken özel olarak üzerinde durduğumuz gibi onun, Sokrates'ten farklı olarak *eylemin esas ilkesi olarak arzuyu veya iradeyi alması*ndan ileri gelmekteydi. Aristoteles bu görüşüne uygun olarak doğru eylemi, *akıllı bir arzu*nun veya arzuya sahip bir aklın eseri olarak tanımladığını ve böylece Sokrates'in doğru bilgiyi doğru eylemin biricik faili olarak ele alan ahlâkî entelektüalizmini reddettiğini görmüştük.

Ancak Stoacıların bu konuda yeniden Sokrates'e döndükleri anlaşılmaktadır. Onlar, arzuyla akıl arasında kategorik bir ayrım yapmakta ve *akıl-sahibi olmayan hayvanların sadece arzuya sahip olmalarına karşılık, akıl sahibi insanların arzularından söz edilemeyeceğini* ileri sürmektedirler. Bu, onların *bütün insani tepkileri ancak akılsal tepkiler* yani tasdik ve reddetme tepkileri olarak ele aldıklarını göstermektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Stoacılar insanda akılsal yargının dışında herhangi bir arzu olamayacağını ve bizim her şey gibi *arzularımızdan da akılsal veya entelektüel olarak sorumlu olduğumuzu* düşünmektedirler. Bu görüş doğal olarak Stoacıların hem Platon'un üç kısımlı ruhunu

hem de bütün arzuları aklın kontrolü altında gerçekleşen akılsal fiiller, aklın fiilleri olarak almalarından dolayı onun ruhun arzulu kısmı ile akıllı kısmı arasındaki varlığını ileri sürdüğü ve ahlâkının temeline koyduğu çatışma olgusunu reddetmeleri anlamına gelmektedir.

Stoacılığın tarihsel gelişiminde bu görüşün özel olarak erken dönem Stoacıları tarafından ortaya atıldığı, Krizippos'un bu yönde en ileri bir noktaya gittiği ve "insanda egemen ilkenin tümüyle akılsal olduğu için arzulayıcı veya öfkeli ruh diye bir şeyin olmadığı"nı ileri sürdüğü haber verilmektedir. Stoacılığın orta dönemine mensup olan Panaitios ve Poseidonios ise insan deneyinde akıl-dışı unsurların rolünü hiç hesaba katmadığı için, Krizippos'un bu kuramını reddetmişlerdir. Modern zamanlarda da birçok Stoa araştırmacısı da yine bu aşırı entelektüalizminden ötürü Krizippos'u eleştirmeye devam etmektedir.

Platon'un, Sokrates'in öğrencisi olmasına, erdem, mutluluk konusunda onun görüşlerini izlemesine rağmen ruh kuramında, insan ruhunda birbirinden ayrı ve birbirleriyle çatışma içinde bazı kısımların olduğu, ahlâkî davranışın ancak akıllı kısmın diğer arzulu ve öfkeli kısımlara üstün gelmesi veya onları kendi amaçlarına boyun eğdirmesiyle gerçekleşebileceği ana tezine dayandığını biliyoruz. Stoacıların ahlâk kuramının temelinde bulunan ruh kuramı ise daha az çatışmacı olup, ahlâkî bakımdan daha iyimser bir bakış açısına sahiptir; çünkü o, *insan ruhunun özünü sadece aklın oluşturduğu görüşüne dayanmaktadır*. Bu görüşün doğal ahlâkî sonucu ise herkesin akıldan pay aldığı için, akıllarını doğru kullanmaları veya doğru akla, sağlıklı akla (right reason) dayanmaları durumunda bütün insanların erdemli ve mutlu olmalarının mümkün olduğu tezi olacaktır.

Bu arada deneyci bilgi kuramlarının da bu tezlerinde Stoacılara destek olduğunu görmekteyiz. Stoacılar insan aklının deney sonucu ve ancak 14 yaşına doğru tam olarak ortaya çıktığını düşünmektedirler O halde zamanla ve deney, eğitim, alışkanlık sonucu insanlar akla ulaşmakta, akıllı olmaktadır. Stoacılar Platon'dan farklı olarak, doğuştan bilgiye inanmadıkları gibi *doğuştan akla, doğuştan iyi veya kötüye de inanmamaktadır*. Onlara göre kimse annesinden iyi veya kötü

olarak dünyaya gelmediği gibi yine hiç kimse doğuştan bilge veya cahil değildir. Stoacılara göre aptallar veya deliler hariç normal insanlar, normal bir zaman süresi içinde ve yine normal deneylerden geçerek normal akıla, sağ veya sağlıklı akıla ulaştıklarında doğaları gereği sahip olabilecekleri bilgilere, bilgeliğe ve mutluluğa da ulaşabilirler.

Sonuç olarak erken dönem Stoacıları bilgeyle, bilge olmayan kişi arasında kategorik bir ayrım yapmakla birlikte ne akıl, ne bilgelik ne de mutluluğun kimsenin tekelinde olmadığını düşünmektedirler. Platon ve Aristoteles'in seçkinciliklerinin tersine bu evrenselcilik, bir yandan Roma'nın antik Yunan sitesinin partikülarizmini aşan siyasi evrenselciliğine daha uygun düşerken, diğer yandan Roma dünyası içinde ortaya çıkacak Hıristiyanlığın dini evrenselciliği için de elverişli bir zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte Hıristiyanlığın dini evrenselciliğini bütün insanların *ortak bir akla değil*, tümüyle başka bir şeye, Tanrı'nın oğlu olan İsa'nın varlığına ve misyonuna iman etmesine dayandıracağını, insanı kurtaracak olan şeyin akıldan değil, saf ve samimi imandan geçtiğini savunacağına dikkat çekmeyi de ihmal etmemek gerekir.

12

Nedensellik, Determinizm, Kader ve Özgürlük



"HER ŞEY ZORUNLU OLARAK (KADERİN ESERİ OLARAK) MEYDANA GELDİĞİNE GÖRE ... EĞER BÜTÜN NEDENLERİN BAĞLANTILARINI AKLIYLA GÖREBİLECEK BİRİ VARSA, BU İNSAN KESİNLİKLE ALDANMAYACAKTIR. ÇÜNKÜ GELECEKTEKİ ŞEYLERİN NEDENLERİNİ KAVRAYAN BİRİ, ZORUNLU OLARAK İLERDE MEYDANA GELECEK HERŞEYİ BİLECEKTİR... ÇÜNKÜ ZAMANIN AKIŞI SARILMIŞ BİR İP YUMAĞININ AÇILIŞI GİBİDİR; ONDA YENİ HİÇBİR ŞEY ORTAYA ÇIKMAZ."

Cicero, *Kehanet Üzerine*, I.127

V. Foppa'nın bir freskinde öğrenci Cicero.

EVRENSEL NEDENSELLİK VE DETERMİNİZM

Stoacıların teolojilerine ve ahlâk felsefelerine geçmeden önce, doğa felsefelerine ayırdığımız bu bölümde, son olarak onların nedensellik, determinizm, kader ve bunlar arasındaki ilişkiler konusundaki öğretilerini de görmemiz gerekmektedir.

Eğer determinizmi 'evrenin şu andaki durumunun daha önceki bir durumunun sonucu ve daha sonraki bir durumunun nedeni olduğunu ileri süren öğreti' olarak tanımlıyorsak, Stoacılar'ın İlkçağ'da, hatta daha sonraki çağlarda evrensel determinizme en çok inanan, onu en güçlü bir biçimde savunarak, en sağlam bir biçimde formüle eden filozoflar olduklarını söyleyebiliriz.

Afrodisyaslı Aleksandros, Stoacıların bu konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde ortaya koymaktadır:

> "Stoacılar evrenin, var olan her şeyi içine alan ve canlı, akıllı, zeki bir doğa tarafından idare edilen bir birlik olmasından dolayı, var olan şeylerin yönetiminin belli bir ardardalık ve düzene göre cereyan eden ezeli-ebedi bir yönetim olduğunu söylerler. Onda meydana gelen şeyler kendilerinden sonra ortaya çıkan şeylerin nedenle-

ridirler. Böylece her şey birbirine bağlıdır ve evrende başka bir şeyin kaçınılmaz bir tarzda kendisini izlemediği ve nedensel olarak kendisine bağlı olmadığı hiçbir şey meydana gelmez. Benzeri şekilde onda daha sonra meydana gelen şeyler arasında hiçbir şey yoktur ki, onun daha önceki olaylardan koparılması, onların bir sonucu olarak ortaya çıkmamış olması mümkün olsun. Tersine evrende meydana gelen her şeyi bir başka şey, onunla zorunlu nedensel bir bağlantı (necessary causal dependence) içinde takip eder ve yine onda ortaya çıkan her şeyden önce onun kendisiyle nedensel ilişki içinde olduğu bir başka şey vardır" (LS, 55 N).

Stoacıların evrensel nedensellik ve determinizmin varlığını, geçerliliğini kabul ettikleri kehanet olgusu vesilesiyle de ortaya koyup, savunduklarını görmekteyiz. Cicero, Stoacıların kehanet hakkındaki öğretilerini şu argümanla savunduklarını söylemektedir:

"Her şey zorunlu olarak [kaderin eseri olarak] meydana geldiğine göre...eğer bütün nedenlerin bağlantılarını aklıyla görebilecek biri varsa, bu insan kesinlikle aldanmayacaktır. Çünkü gelecekteki şeylerin nedenlerini kavrayan biri zorunlu olarak ilerde meydana gelecek her şeyi bilecektir...çünkü zamanın akışı sarılmış bir ip yumağının açılışı gibidir; onda hiçbir yeni şey ortaya çıkmaz" (LS, 55 O).

EVRENSEL NEDENSELLİĞİN KAYNAĞI OLARAK TANRI VEYA AKIL

Stoacıların evrensel determinizmlerinin arkasında, genel olarak her olayın bir nedeni olmasının zorunlu olduğu yönündeki görüşleri yatmaktadır. Ancak bu görüşlerinin de temelinde, şüphesiz *her şeyin nedeninin Tanrı veya akıl olduğuna* ilişkin ana tezleri bulunmaktadır. Çünkü bazı olayların nedeni olmadığını söylemek, bazı Stoa araştırmacıları tarafından haklı olarak işaret edilmiş olduğu gibi, a) Tanrı'nın evren üzerindeki etkinliğinin mutlak veya evrensel olmadığını, bazı şeylerin bu etkinliğin dışında kaldığını; b) evrenin mutlak birliği ve bütünlüğü olan bir varlık olmadığını kabul etmek anlamına gelir ki, Stoacı metafiziğin bu iki şeye de izin vermediğini biliyoruz.

Stoacıların 'nedeni olmayan bir şey' kavramını, hiçten hiçbir şeyin çıkamayacağı yönündeki Antik Yunan felsefesinin genel ilkesine aykırı buldukları da anlaşılmaktadır. Afrodisyaslı Aleksandros'tan alıntıladığımız pasajın devamı onların bu yöndeki düşüncelerini açıkca ortaya koymaktadır:

> "Evrende hiçbir şey nedensiz olarak ne vardır ne de meydana gelir; çünkü onda bulunan şeylerin hiçbiri daha önce meydana gelmiş olan şeylerden ayrı, onlardan bağımsız değildir. Eğer evrende nedeni olmayan bir hareket olsaydı, evren parçalanır, dağılır, bir birlik olarak kalmaz, tek bir ardardalık ve düzen içinde yönetilmiş olmazdı... *Bir şeyin nedensiz olarak meydana gelmesi onun var olmayan bir şeyden meydana gelmesine benzer ve onun kadar imkânsızdır*" (LS, 55 N).

Antik Yunan düşüncesinde nedensellik ve determinizm kavramlarının ilk defa Stoacılarda ortaya çıkmadığını biliyoruz. Bu iki kavram Stoacı öncesi dönemde en geniş ve açık biçimde atomcular ve Aristoteles tarafından işlenmişti. Atomcular evrende mutlak bir determinizmin hüküm sürdüğünü, var olan her şeyin ve olayların atomların birbirlerine çarpmalarının sonucu olarak 'mekanik bir zorunluluk'la ortaya çıktığını söylemişlerdi. Buna karşılık Aristoteles, hem neden kavramını genişletmiş, atomcuların varlığını kabul ettikleri tek neden olan fail nedenin (efficient cause) yanına maddî, formel ve ereksel nedenleri eklemiş, hem de ana nedeni fail değil de ereksel neden (final cause) olarak tanımlamıştı. Böylece Demokritos gibi Aristoteles'e göre de doğada bir determinizm vardı. Ancak bu determinizm doğal varlıkların formlarını veya işlevlerini gerçekleştirmek üzere yaptıkları ereksel fiillerden ve bunların oluşturduğu ereksel süreçlerden meydana gelmekteydi. Öte yandan Aristoteles, maddenin kendisini de bir neden olarak gördüğü ve onun Form tarafından kendisine dayatılmak istenen belirlemeye bir biçimde direnme imkânı veya gücü olduğunu düşündüğü için, ay-altı aleminde tam veya mutlak bir determinizmin var olmadığını kabul etmekteydi.

Buna karşılık Stoacılar doğanın ilkeleri olarak, sadece iki ilkeyi, edilgin ve etkin maddeyi veya sıcak nefesi kabul ettikleri, neden olarak ise sadece bu ikinciyi gördükleri için Aristoteles'in *dört neden kuramını kesinlikle reddetmektedirler*. Başka bir ifadeyle Stoacılar, Aristoteles'in dört nedenini gerçekte tek bir nedene, aslî (primary) ve evrensel diye nitelendirdikleri, etkin ilkeye indirgemektedirler. Nitekim Seneca'nın bu konuyla ilgili olarak bize şu bilgiyi verdiğini görmekteyiz:

> "Bildiğin gibi bizim Stoacı filozoflarımız doğada her şeyin kendilerinden meydana geldiği iki şeyin olduğunu söylerler. Bunlar *neden* ve *madde*dir. Madde, hareketsiz halde bulunur; o her şey olmaya hazır, ancak kendisini hareket ettiren bir şey olmazsa tembel bir şekilde kalmaya mahkûm bir şeydir. *Neden* ise *akılla aynı şey olduğu*ndan maddeye biçim verir ve onu istediği yöne yönlendirir. Böylece maddeden çeşitli yaratımlarını meydana getirir. O halde her şey bir şey*den* ve bir şey *tarafından* yapılmış olmak zorundadır. *Bu sonuncu, onun nedenidir*; ilki ise onun maddesi" (LS, 55 E).

Stoacıların, maddeyi herhangi bir şekilde bir neden olarak kabul etmemeleri; onların Aristoteles'in maddesinden farklı olarak evrende etkin ilkenin, aklın veya Tanrı'nın faaliyetine engel olabilecek, onun mutlak nedenselliğini etkileyebilecek hiçbir şeyin varlığını kabul etmeyip, aynı zamanda bu tür bir şeyi ortadan kaldırmak istemelerinden ileri gelmektedir. Stoacıların bu görüşleri, onların Aristoteles'in ay-altı dünyası için kendi payına kabul ettiği ılımlı determinizmden daha kesin, mutlak bir determinizmi kabul etmeleriyle sonuçlanmaktadır.

Öte yandan Stoacıların Aristoteles'in ay-üstü ve ay-altı âlemler arasında yaptığı ayrımı kabul etmediklerini de biliyoruz. Böylelikle evrenin her tarafının aynı edilgin ilkeyle aynı etkin ilkeden meydana geldiği şeklindeki görüşleri, Stoacıları antik çağda evrensel determinizmin en kararlı savunucuları yapmaktadır.

EVRENSEL DETERMİNİZMİN DİNAMİK, BİYOLOJİK VE TELEOLOJİK KARAKTERİ

Bununla birlikte bu, Stoacıların, atomcuların nedenselliğin ve determinizmin yapısı itibariyle mekanik olduğu yönündeki görüşlerini paylaştıkları anlamına gelmemektedir. Çünkü Stoacıların sözünü ettikleri biricik nedenleri, Tanrı veya akıldır ve Stoacılar Tanrı'yı veya aklı, Logos'u sadece bir düzenlilik veya yasallık ilkesi olarak tanımlamazlar. Tersine Tanrı onlarda bundan çok daha fazla bir şey, *bir hayat, hareket, amaçlılık, iyilik ve inayet* ilkesidir. Bundan dolayı Stoacılarda evrensel nedensellik ve determinizm, statik veya mekanik olmayıp *dinamik, biyolojik ve teleolojiktir*; Bu anlamda Stoacıların, teleolojisi Aristoteles'in teleolojisinden çok daha ileri veya aşırı bir özelliğe sahiptir.

Çünkü Aristoteles'in en azından ay-altı âleminde doğayı, bilinçli erekler peşinden koşan bilinçli bir varlık olarak kabul etmediğini biliyoruz. Buna karşılık, Stoacıların tüm doğası, içinde taşıdığı ve tözünü teşkil eden Tanrı'dan ötürü her yanında böyle bir bilinç ve amaçlılığa sahiptir. Bunun nedeni veya kaynağı, hiç şüphesiz Stoacılarda doğanın, Aristoteles'te olduğu gibi, yalnız başına doğa olmayıp aynı zamanda Tanrı olması, tanrısal olmasıdır. Böylece Stoacılarda doğa bir düzen veya yasallık ilkesinden daha fazla bir şey olarak karşımıza çıkmakta, kendisinde en yüksek ölçüde bilinç, iyilik ve inayetin bulunduğu veya bunları yansıtan kutsal ve tanrısal bir görüntüye sahip olmaktadır. Kuşkusuz bu nitelikler Stoacılar için esas olarak onun parçalarına değil, bütününe ait olan niteliklerdir. Ancak onun parçaları kendi paylarına ve kendi ölçüleri içinde bu özelliklerden pay aldıkları gibi öte yandan biraraya gelerek bu yapıyı veya özelliği meydana getirmektedirler.

EVRENSEL DETERMİNİZM VE KADERCİLİK ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Stoacılara, gerek kendi zamanlarında gerekse daha sonraki çağlarda varlığını kabul ettikleri bu evrensel nedensellik ve determinizm görüşlerinden dolayı kaderci oldukları yönünde bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Buna karşılık onlar, bu arada özellikle Krizippos bu suçlamaları

reddederek Stoacı öğreti içinde insan özgürlüğünün mümkün olduğunu savunmak üzere bazı ilginç çabalar içinde bulunmuşlardır.

Cicero'nun *Kader Üzerine* adlı eserinde verdiği bilgiye göre, kaderi savunan ve insanın bir hastalıktan kurtulması kaderi ise, ister bir hekim çağrılsın, ister çağrılmasın iyileşeceğini, buna karşılık kaderi bu hastalıktan kurtulmamak ise ister bir hekim olsun, ister olmasın iyileşmeyeceğini ileri süren ve 'Tembel Kanıtı' diye adlandırılan argümana Krizippos olaylar arasında ayrım yaparak şu şekilde karşı çıkmıştır: Dünyadaki bazı olaylar basit, bazıları karmaşıktır. Sokrates'in filanca gün öleceğiyle ilgili olay basittir, çünkü burada Sokrates ne yaparsa yapsın öleceği gün sabittir. Ancak Oidipus'un Laius'un babası olacağıyla ilgili olay basit değildir, çünkü bu cümleye "ister bir kadınla cinsel ilişkiye girsin, ister girmesin' koşulunu eklemek gerekir.

Bu ikinci olay karmaşıktır, çünkü iki şey tarafından belirlenmiştir (co-fated): Laius'un kendisi ve bir kadınla cinsel ilişkiye girmesi. Bir hastanın iyileşmesi olayında da benzeri bir durum söz konusudur. Bundan dolayı ister bir hekim çağrılsın ister çağrılmasın söz konusu hastanın öleceğini ileri süren akıl yürütme yanlıştır. Çünkü Oidipus'un Laius'un babası olması için bir kadınla cinsel ilişkiye girmesinin gerekli olması gibi, söz konusu hastanın ölmesi için de bir hekimin çağrılmaması gerekmektedir. Öte yandan bu, bir kadınla ilişkiye girmediği takdirde Oidipus'un Laius'un babası olmayacağına benzer şekilde eğer bir hekim çağrılırsa hastanın ölmeyebileceği anlamına gelmektedir (LS, 55 S).

Gerçekten kadercilik ile determinizmi birbirinden nasıl ayırabiliriz? Kaderciliği basit olarak, *koşullar ne olursa olsun* bir olayın kaçınılmaz bir biçimde meydana geleceğini ileri süren bir öğreti olarak tanımlamamız mümkündür. Buna karşılık, determinizmi, sadece olayların birbirlerine neden-eser bağıyla bağlı oldukları, dolayısıyla *ancak tam nedeni teşekkül etmiş* bir olayın eserinin zorunlu olarak ortaya çıkacağı, nedenin kendisini değiştirdiğimizde, söz konusu eserin meydana gelmesinin zorunlu olmadığını savunan bir öğreti olarak nitelendirebiliriz. Krizippos'un yukarda verdiği örnekle ifade edersek kaderciliği-

ğin ne olursa olsun Sokrates'in öleceğini iddia etmesine karşılık, determinizm eğer bir hekim çağrılmazsa Sokrates'in öleceğini söyler. Böylece Krizippos'un yukardaki sözleriyle kadercilikle determinizm arasında bir ayrım yapma çabası içinde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte onun bu çabasının Stoacı ontoloji içinde fazla doyurucu olmadığını da itiraf etmemiz gerekir. Çünkü Stoacılık, daha önce ve çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi sadece her olayın bir nedeni olduğunu veya her tam veya yeterli nedenin arkasından onun eserinin zorunlu olarak meydana geleceğini söylemekle kalmamakta, her şeyin gerisinde bulunan bu nedenin *Tanrı olduğunu* ileri sürmekte, buna ek olarak bu tanrısal aklın veya iradenin d*eğişmezliği*ni kabul etmektedir. Bu durumda Krizippos'un sözünü ettiği örnekte, Sokrates'in ölümünü belirleyecek olan hekimin çağrılmamasının da aslında zorunlu olduğunu, dolayısıyla onun meydana gelmemesinin imkânsız olduğunun kabul etmekten başka bir yol yok gibi görünmektedir.

EVRENSEL DETERMİNİZM VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Krizippos'un Stoacılığın evrensel determinizm öğretisi karşısında insanın özgürlüğünü veya bağımsızlığını kurtarmak için yakın ve yardımcı nedenle, asıl ve tam neden ayrımına dayanan bir öğretiye başvurduğu görülmektedir. Cicero *Kader Üzerine* adlı kitabında bu konuyla ilgili olarak şu bilgiyi vermektedir:

> "Her şeyin kader tarafından belirlenmiş olarak meydana geldiğini savunan eski düşünürler, izlenimleri tasdik eyleminin de zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıktığını söylemişlerdir. Buna karşılık onların karşıtları izlenimleri tasdik fiilini kaderin elinden kurtarmışlardır...Onlar şu şekilde akıl yürütmüşlerdir: 'Her şeyin kaderin etkisiyle meydana gelmesi demek, onun daha önceki bir nedenin etkisiyle meydana gelmesi demektir. Eğer içtepiler (izlenimlere verilen tepkiler) bu şekilde meydana gelmekteyseler, bu, *içtepilerin sonucu olan şeylerin de böyle meydana geldikleri* anlamına gelir Bu ise *tasdiklerin de bu şekilde meydana geldiklerini* kabul etmek demektir. Öte yandan eğer içtepilerin nedeni bizim kendimizde değilse, bu içtepinin kendisi de bizim kendi gücümüz içinde bulunmaz. Ancak

eğer durum böyleyse, içtepinin sonuçlarının da bizim kendi gücümüz içinde olmaması gerekir. Bu durumda ise ne tasdik fiili, ne eylemlerimiz bizim kendi gücümüz içinde olan şeyler olamazlar. Bunun sonucu ne öğütler ve azarların, ne şerefler ve ceza vermelerin doğru olmadığı olacaktır.' Şimdi bu akıl yürütme yanlış olduğuna göre, onlar [Stoacılar] bütün olayların *kaderin sonucu olarak meydana gelmediği görüşünün makul bir görüş* olduğunu düşünürler.

Fakat Krizippos, *bir yandan olayların zorunluluğunu kabul etmeyip, diğer yandan hiçbir şeyin daha önce gelen nedenleri olmaksızın meydana gelmesini istemediğinden* neden türleri arasında bir ayrım yapmıştır. Bununla amacı bir yandan kaderin varlığını savunurken öte yandan olayların zorunluluğunu reddetmektir. O bu görüşünü şöyle açıklamıştır: 'Nedenler içinde bir kısmı tam ve aslidir (primary), diğer bir kısmı ise yardımcı ve yakın nedenlerdir. Böylece biz her şeyin daha önce gelen nedenlerin sonucu olarak kaderin etkisi altında meydana geldiğini söylerken onların 'tam ve asli nedenler'in sonucu olarak meydana geldiğini kastetmeyiz, 'yardımcı ve yakın nedenler'in sonucu olarak meydana geldiğini söylemek isteriz'. Böylece o [Krizippos] şu şekilde bir argüman geliştirmiştir: 'Her şeyin kaderin etkisi altında meydana gelmesi demek, her şeyin daha önceki nedenlerin sonucu olarak meydana gelmesi demektir. Ama bu onların asli ve tam nedenlerin değil, yardımcı ve yakın nedenlerin sonucu olarak meydana gelmeleri demektir. Bu sonuncu nedenler bizim kendi gücümüz içinde bulunan şeyler olmamakla birlikte, bundan *içtepinin kendi gücümüz dahilinde olmayan bir şey olduğu* sonucu çıkmaz. Öte yandan her şeyin tam ve asli nedenlerin etkisiyle meydana geldiğini söylememizden bu nedenler eğer bizim kendi gücümüz dahilinde değillerse, içtepilerin de gücümüz dahilinde olmadığı sonucu çıkar. O halde eylemlerimizin zorunlu olarak meydana geldiğini ileri süren birine karşı bir önceki akıl yürütme geçerlidir, ama önce gelen nedenlerden tam veya yakın nedenleri anlamayan birine karşı bu akıl yürütme geçerli değildir.'

"Böylece o [Krizippos] tasdik fiillerinin daha önceki nedenlerin sonucu olarak ortaya çıktığı yönündeki görüşü kolayca açıklayabileceğini düşünmektedir. Çünkü ortada bir izlenim olmadığı takdirde, tasdikin ortaya çıkması mümkün olmamakla birlikte *bu izlenim onun yani tasdikin birincil nedeni değildir, ancak yakın nedenidir...* Krizippos böylece tasdikin dış bir kuvvetin etkisi olmaksızın ortaya çıkabilmesini istememektedir (çünkü onun bir izlenimin so-

> nucu ortaya çıkması zorunludur). Bu konuda o silindir ve kirman örneğine başvurmaktadır. Bunlar dıştan bir itme olmaksızın harekete geçemezler. Ancak Krizippos'a göre bir silindir bir kez harekete geçti mi, kendi doğası gereği yuvarlanmaya ve kirman da yine kendi doğası gereği dönmeye devam eder. Böylece bir silindiri önünde iten bir kişi nasıl ki ona bu hareketinin başlangıcını vermekle birlikte yuvarlanma gücünü vermezse, aynı şekilde zihne gelen bir izlenim de onun üzerine etkide bulunur ve deyim yerindeyse ona damgasını vurur, ama *bu izlenimi tasdik, zihnin kendi elindedir* ve böylece bu tasdik dışardan harekete geçirilmekle birlikte, söz konusu ilk etkiden sonra kendi gücüyle ve kendi doğası gereği hareket eder. Şimdi eğer daha önceki bir neden olmaksızın bir şeyin meydana gelmesi mümkünse, her şeyin kaderin sonucu olarak meydana geldiği tezi doğru olmayacaktır. Ancak öte yandan her şeyin daha önce gelen bir nedeni olduğu akla uygunsa, her şeyin kaderin etkisiyle meydana geldiği görüşünü reddetmek için ne neden vardır? Bunun için sadece nedenler arasındaki sözü edilen farklılığı anlamak yeterlidir" (LS, 62 C)

Cicero'nun burada 'her şeyin kader tarafından belirlenmiş olarak meydana geldiğini savunan eski düşünürler'le kastettiği Demokritos, Herakleitos ve Empedokles'tir. O, bunlara ilginç bir şekilde Aristoteles'i de eklemektedir. Cicero bunların karşıtlarıyla kimi kastettiğini ise belirtmemektedir. Ancak onların içinde Epikurosçuların bulunduğunu düşünmemiz için her türlü nedenimiz vardır. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Epikuros, *Doğa Filozofları*'nın Kader'lerine boyun eğmektense eski hikâyelere inanmanın daha iyi olduğunu savunmuş ve insanda özgür iradenin, özgür seçimin varlığını kesin olarak tasdik etmişti.

Fakat Cicero'nun bu ikinci grupla kastettiği kişilerin, Akademik Septikler ve onların belli başlı temsilcileri olan Arkesilaos ve Karneades olması daha muhtemeldir. Çünkü Cicero'nun burada sözünü ettiği Stoacıların bilgi kuramına esas olarak itiraz edenler bunlardır. Cicero tarafından sergilendiği şekilde bu itiraz şudur: Stoacıların kader hakkındaki görüşleri veya evrensel determinizmleri ile bilgi kuramlarında varlığını savundukları insanın algılarını onaylama konusunda

belli bir özgürlüğe sahip olduğu şeklindeki görüşleri arasında bir çelişki vardır. Çünkü Stoacı evrensel, mutlak determinizmde izlenimlerle onlara verilen tepkiler demek olan içtepiler arasındaki ilişkide de söz konusu evrensel zorunluluğun geçerli olması gerekir. Bunun nedeni Stoacıların izlenimin akıl-dışı olduğunu ve onun öznenin dıştan gelen bir uyarıyı zorunlu olarak alması sonucu ortaya çıktığını söylemeleridir. Eğer izlenim böyleyse ona gösterilen tepki yani içtepi ve bu içtepinin sonucu olarak ortaya çıkan tasdik veya reddetme fiili de öyle olmalıdır. Kısaca bu süreç zorunlu olarak, öznenin veya zihnin herhangi bir iradi fiil ve seçiminden bağımsız olarak meydana gelmeli veya işlemelidir. Ancak bunun sonucu, tüm pratik ahlâkî hayatın temelinin ortadan kalkması olacaktır. Çünkü ahlâkî sorumluluk, insanın yapmış olduğu eylemlerinde özgür olmasını, özgür bir iradeye sahip olmasını gerektirir. Stoacı evrensel nedensellik kuramı ve bu kuramın sonucu olarak her şeyin kaderin zorunluluğu altında cereyan ettiğine ilişkin görüşleri özgür seçimi ve iradi davranışları imkânsız kılmaktadır. Bu durumda insanlara öğüt vermenin veya onları azarlamanın, onlara yapmış oldukları eylemlerinden ötürü şeref veya ceza dağıtmanın ne anlamı olabilir?

Cicero bu görüşü savunanların bu nedenle insan zihninde iradi hareketler olduğunu, bu hareketlerin veya fiillerin kaderin veya zorunluluğun etkisi altında bulunmadığını ileri sürdüklerini söylemektedir. Ancak bu insanlar değindiğimiz gibi Septik filozoflar ise onların bu konudaki itirazlarının metodolojik, diyalektik bir itiraz olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü ilerde Septikler kısmında geniş olarak göreceğimiz gibi Arkesilaos veya Karneades gibi Şüpheciler her konuda, her iddia veya tezle ilgili olarak lehte ve aleyhte deliller getirmenin mümkün olmadığı ana tezlerinden hareketle yargıyı askıda bırakmanın gerekli olduğunu savunurlar. O halde geliştirdikleri bu görüşü onların bu konudaki gerçek, pozitif görüşleri olmaktan çok Stoacıları kendi kendileriyle çelişkiye düşürerek reddetme amaçlarının ürünü olan bir şey olarak görmemiz gerekir. Septiklerin bu akıl yürütmeleriyle yapmak istedikleri şey, Stoacıların bir yandan evrensel, mutlak de-

terminizmi savunup öbür yandan insan davranışlarında özgürlüğe yer vermediklerini ortaya koymaktır.

KENDİNİ BELİRLEME *(SELF-DETERMINATION)* OLARAK ÖZGÜRLÜK

Cicero, bu vesileyle, Krizippos'un her şeyin mutlak zorunluluğun etkisi altında meydana geldiğini ileri süren ve böylece insan özgürlüğünü reddeden insanlarla, buna karşı çıkan ve insan zihninin iradi hareketlerin ve fiillerin kaynağı olduğunu savunanlar arasında ara bir yerde bulunduğunu ve bu iki görüş arasında sanki bir çeşit hakem rolü oynamak istediğini söylemektedir. Onun açıklamasına göre Krizippos bir yandan tam veya mutlak bir determinizmi savunmakta, bu determinizmden veya kaderden herhangi bir ödün vermek istememekte, diğer yandan insan davranışlarında özgür bir seçimin, isteğe bağlı eylemlerin var olabileceğini ortaya koymak istemektedir. Bunun için bulduğu çözüm şudur: Evet, evrende her şey belirlenmiştir. İnsan davranışları da bu belirlemenin dışında yer alamaz. Evet, evrende nedeni olmayan hiçbir olay mevcut değildir; dolayısıyla insanın iradi denen davranışlarının da bir nedeni vardır. Ancak insan davranışlarının belirleyici nedeni *insan iradesinin, insan zihninin kendisidir.* İradi davranışlar, özgür denilen davranışlar, nedeni olmayan veya belirlenmemiş davranışlar değildirler, onlar insanın kendi dışındaki bir neden tarafından değil de *bizzat kendisi tarafından belirlenmesinin* (self-determinated) sonucu olarak ortaya çıkan davranışlardır.

Buradan Krizippos'un bu tartışmanın üzerinde cereyan ettiği Stoacıların izlenim-tepki-tasdik öğretilerine karşı yöneltilen itirazı, tam veya asli nedenle yardımcı veya yakın neden ayrımıyla aşmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Krizippos'a göre dış bir kuvvetin etkisi olmasa içtepinin ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan tasdik veya reddetmenin ortaya çıkamayacağı doğrudur. Ancak bu dış etki, içtepinin ve onun sonucu olarak ortaya çıkan tasdik veya reddetmenin sadece bir *hareket ettiricisidir, onun belirleyicisi değildir.* Bu belirleyiciliğin kendisi söz konusu tepkiyi gösteren, tasdiki yapan veya onu reddeden öznenin kendi-

sine, onun zihnine aittir. Asıl belirleyici olan, zihnin kendi doğasıdır. Bunun sonucu olarak söz konusu tepkinin, tasdik veya reddetmenin insan zihninin özgür bir fiili olarak açıklanması mümkündür.

Görüldüğü gibi Krizippos'un bu akıl yürütmesi, son derecede incedir. Eğer doğru anlıyorsak, evrensel determinizmle özgürlük arası ilişkiler problemi sorunu üzerine önerilecek tek mümkün çözümü, daha sonra aynı sorunlu ilgili olarak Spinoza tarafından ayrıntılı bir şekilde geliştirilecek çözümü temsil etmektedir. Bu çözüm felsefe tarihinde 'kendini belirleme olarak özgürlük' adıyla bilinen çözümdür.

Ancak bu çözümün Stoacı ilkelerle ne kadar tutarlı olduğu veya bu ilkelere dayanarak ne kadar ikna edici bir şekilde savunulabileceği şüphelidir. Çünkü bilindiği gibi Stoacı ontoloji içinde *asıl neden, Tanrı'dır* ve *Tanrı'nın iradesi değişmez*. Dolayısıyla olayların bu tanrısal iradenin nedenselliğine uygun olarak zorunlu bir tarzda meydana gelmesi gerekir. Aynı biçimde Stoacı ontoloji içinde nedensellik mutlaktır ve evrendeki *bütün* varlıkları ve olayları içine alır. Bu varlıklar içinde *insana* ayrı bir yer tanımak, insan iradesinin veya aklının insani olayları veya eylemleri belirlemede kendine özgü bir yapısı veya farklı, özel bir düzeni olduğunu kabul etmek son derecede zordur. Çünkü söz konusu nedensellik ve determinizmin, Stoacı doğa tasarımı içinde, insan iradesi, seçimleri ve eylemlerini de içine almaması için hiçbir neden yoktur. Eğer her şey tanrısal akıl tarafından ve zorunlu olarak belirlenmiş ise insanın düşünce, arzu ve seçimleriyle, ve bunların ürünü olan eylemlerinin de aynı şekilde belirlenmiş olduğunu kabul etmekten başka bir yol yok gibi görünmektedir. İnsani eylemlerin de belirlenmiş olduğunu, ancak onların belirleyici nedeninin insanın dışındaki şeyler değil, insanın kendi aklı, kendi iradesi veya isteği olduğunu söylemek en azından Stoacı öğreti içinde sorunun çözümünde ciddi bir ilerleme meydana getirmemektedir.

Sonuç olarak evrensel determinizm ile insan özgürlüğü arasındaki ilişkiler konusunda Stoacıların getirmiş oldukları çözümü şu şekilde özetlememiz mümkündür: Evren belirlenmiştir. Onda olaylar arasında sıkı ve zorunlu ilişkiler vardır. Her olay bir önceki olayın so-

nucu ve bir sonraki olayın nedeni olarak ortaya çıkar ve evrende nedensiz veya rastlantısal olarak meydana gelen hiçbir şey yoktur.

İnsan da evrenin bir parçası olup, evrensel nedenselliğin, nedensel zorunlu bağlantıların içinde yer alır. Bu bakımdan insanın özel bir yeri yoktur. Kısaca onun davranışları da benzer şekilde belirlenmiştir.

Bununla birlikte insanda onu diğer hayvanlardan ayıran bir şey vardır. Hayvanların dışardan aldıkları izlenimlere mekanik ve otomatik olarak tepki göstermelerine karşılık, insanlarda izlenimler ile içtepiler arasına insanın *zihni*, *kişiliği* veya *ben*i dediğimiz ve onun özgür eyleminin kaynağı ve ilkesi olarak kabul edilmesi gereken üçüncü bir unsur veya güç girmektedir. Bu güç esas olarak akıl, bilgi ve yargılama yetisidir yani tek kelime ile bilinçtir.

Bu yeti, değindiğimiz gibi doğuştan değildir; zamanla ve deney sonucu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı bütün insanlarda eşit olarak kendini göstermez. Böylece çocukların yetişkin insanlar kadar özgür olduklarından söz etmek mümkün olmadığı gibi bütün yetişkin insanların da kendi eylemlerinin aynı ölçüde veya aynı anlamda özgür faili olduklarından söz edilemez. Bunun nedeni onların farklı çevrelerde yetişmeleri, farklı eğitim almaları, farklı deneyler yaşamaları ve bu deneylerin farklılığının sonucu olarak da deyim yerindeyse farklı akıllara, farklı kişiliklere, farklı benlere sahip olmalarıdır.

Stoacılar evrenin genel yapısı veya insanın genel özü gibi bu farklı deneylerin ve onların sonucu olarak oluşmuş olan farklı zihinlerin, kişiliklerin, benlerin kendilerinin de belirlenmiş olduğu görüşüne itiraz etmemektedir. Çünkü dış dünyada olup bitenler, dış nesnelerin insan üzerinde yarattığı dış izlenimler gibi insanların iç dünyaları, kişilikleri, kendileri (selves) diye işaret ettiğimiz benleri veya benlikleri de son tahlilde belirlenmiş olmak zorundadır. Hatta onların evrensel belirlenim ilkesi olan aynı güç, aynı Logos tarafından belirlenmiş olduklarını kabul etmek durumundayız..

Ama bu, bu olaya, Stoacılara göre, *genel açıdan, evrenin açısından bakmaktır*. Öte yandan, *öznel açıdan, bireylerin kendileri açısından* olaya bakarsak her bireyin özel yapısını belirleyen bir logos'tan,

sözünü ettiğimiz bütün bu gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan, daha doğrusu çıkması mümkün ve gerekli olan bireyin *kendi* logos'undan da söz etmemiz mümkündür. İnsanların bu farklı logos'ları zamanla ve dış dünyadan gelen etkilere verdikleri tepkilerin birikimi sonucu ortaya çıkarlar. Çocuklarda bu tepkilerin otomatik ve mekanik olarak gerçekleşmesine karşılık, akıl yaşına erişen yetişkinlerin sahip oldukları deney ve birikimleri sonucu kendi özel benlerinin teşekkül etmesine paralel olarak bu tepkiler, karmaşıklaşmakta ve söz konusu kişilerin artık kendi farklılık ve bireyselliklerinin damgasını taşımaya başlamaktadır. Bireyler bu safhada artık kendilerine mahsus ve diğer bireylerınkinden ayrı olan logos'ları olan insanlar olarak görülebilirler. Özgür insanlar işte bu anlamda kendi logos'ları olan veya evrensel logos'a kendi logos'ları ile tepki gösterebilen insanlardır. Dolayısıyla bunların fiillerinin de kendi logos'larının fiilleri, bu anlamda 'özgür fiiller' olarak nitelendirilmesi mümkündür.

Ancak burada Stoacıların ahlâk felsefeleri bakımından önemli olan bir noktaya değinmemiz gerekmektedir: Stoacılar bu görüşleriyle insanın kendi özgürlüğü ile evrensel Logos veya evrensel belirleme arasında herhangi bir çatışmayı önermek veya insanın özgürlüğünün değerinin ancak böyle bir çatışmayla ortaya çıkabileceğini söylemek istememektedirler. Tam tersine onların ahlâkî alanda arzu ettikleri şey, insanın sözünü ettiğimiz evrensel determinizmi, Tanrı'nın işlerini ve yasalarını bilmesi, onları kabul etmesi *ve iradi olarak kendini onlara uydurması, bilinçli bir şekilde onlara itaat etmesidir.* Başka bir ifadeyle Stoacılar için gerçek veya doğru anlamında özgürlük, insanın kendi logos'unu evrensel Logos'a, kendi iradesini evrensel İradeye teslim etmesidir. Böylece özgürlük, son tahlilde Stocılar için aslında bir *güç* değil, bir *bilgelik*tir. Bu, insanın *Tanrı'nın fiillerini bilinçli ve iradi olarak kabul etme, onları benimseme ve kendi fiilleri kılma bilgeliğidir.* Böylece özgürlük, ilerde aynı görüşün daha işlenmiş bir versiyonunu ortaya koyacak olan Spinoza için olduğu gibi Stoacılar için de kesinlikle bir belirlenmeme (indetermination) değildir; o, sadece insanın kendine dıştan olan bir güç tarafından değil de kendisi tarafından belirlenme-

sidir (self-determination), *insanın evrensel, tanrısal yasayı kendi yasası olarak benimsemesi, kendi yasası kılmasıdır.* Bu tür bir özgürlük anlayışının, metafizik veya ontolojik olarak savunulması ne kadar zor veya sorunlu ise öte yandan konuyla ilgili mümkün tek çözüm olduğuna ve ahlâkî bakımdan son derece değerli ve derin bazı unsurlar içerdiğine tekrar işaret edelim.

13

Stoacıların Teolojisi ve Tanrı Savunmaları



"EĞER DOĞADA İNSAN ZİHNİNİN, İNSAN AKLININ, İNSAN KUDRET VE GÜCÜNÜN MEYDANA GETİREMEYECEĞİ BİR ŞEY VARSA, BU ŞEYİ MEYDANA GETİREN VARLIĞIN ZORUNLU OLARAK İNSANDAN ÜSTÜN OLMASI GEREKİR. ŞİMDİ DOĞADA İNSAN TARAFINDAN YARATILMIŞ OLMASI MÜMKÜN OLMAYAN SONSUZ DÜZENLİLİĞE SAHİP GÖKSEL CİSİMLER VE DİĞER BAZI ŞEYLER VARDIR. O HALDE ONLARI MEYDANA GETİREN VARLIK, İNSANDAN ÜSTÜNDÜR. BU VARLIĞA TANRI'DAN DAHA UYGUN HANGİ ADI VEREBİLİRİZ?"

Cicero, *Tanrıların Doğası Üzerine*, 2, 16.

Epictetus'un bir çizimi.

Stoacılık bir din değildir, özü itibariyle rasyonel felsefî bir sistemdir. Ancak Helenistik dönemde ortaya çıkan felsefi okullar içinde dinî kaygıları ve ilgileri en çok olan ve bu ilgi ve kaygıların zaman içinde gitgide de daha ağır basmış olduğu görülen bir felsefi sistemdir. Bu bakımdan Stoacılık Yunan felsefesinde kendisinden önce gelen ve sisteminde dini unsurlara, kaygılara en fazla yer veren Platoncu dünya görüşünün bir devamıdır ve kendisinden sonra gelecek ve bu özelliğe daha da büyük ölçüde sahip olacak olan Yeni-Platonculuğun habercisidir.

Stoacı varlık felsefesi veya metafizik, doğa veya evrenle bir ve aynı şey olan bir tanrısal varlık kavramına dayanmaktadır. Stoacı doğa bilimi, şeylerin bu Tanrı'dan nasıl çıktıkları ve belli dönemler sonunda ona nasıl geri döndüklerinin bir hikâyesi olarak da okunabilir. Stoacı ahlâk felsefesi ise insanların bu Tanrı'nın yasasına neden ve doğru bir tarzda nasıl itaat etmeleri gerektiğini söyler. Bu ahlâkın temel ereği olan mutluluk, *insanın iradesini bu doğal ve tanrısal yasaya bilinçli veya bilgece bir tutumla teslim etmesi* sonucu ortaya çıkar. O halde Stoacılıkta ahlâkî ödev aynı zamanda dini bir ibadet anlamına veya görüntüsüne sahiptir. Bu Stoacı felsefi sistem içinde dar anlamda

teolojik olarak adlandırabileceğimiz birçok sorunun ortaya çıkmasına ve bunların cevaplandırılması ihtiyacına yol açar.

Bu çerçevede şimdi Stoacıların Tanrı anlayışlarını, Tanrı'nın veya tanrıların varlığı yönünde geliştirdikleri kanıtları, Tanrı-evren ilişkileri konusundaki düşüncelerini, özel olarak İnayet kuramlarını, nihayet Tanrı'nın varlığıyla evrende varlığı görülen veya kabul edilen kötülük arasındaki ilişkiler konusundaki öğretilerini kısaca Tanrı savunmalarını (teodise) ele alacağız. Stoacılar bu konularda da bir kısmı kendilerine özgü, ama tümü son derece işlenmiş bazı önemli görüşlere sahiptir.

TANRI'NIN DOĞASI

Stoacılar da daha önceki Yunan geleneğine uygun olarak bazen tek bir Tanrı'dan, bazen tanrılardan söz etmektedirler. Aynı durumun Sokrates, Platon ve Aristoteles için de söz konusu olduğunu görmüştük. Onlar da, bir yandan tek tanrıcı bir anlayışa sahipmiş gibi görünürken diğer yandan kimi zaman ve arada herhangi bir ayrım yapmaksızın Yunan çok tanrıcılığının geleneksel tanrılarını kabul eden bir tutum sergilemekteydiler.

Bu bağlamda Stoacıların da bir yandan Yunan –ve Roma– halkının geleneksel Tanrı anlayışına ve çok tanrıcılığına saygı gösterirken öte yandan Yunan-Roma panteonunun geleneksel tanrılarını felsefi olarak varlığını savundukları tek tanrının, Ateş, Logos veya Zeus'un çeşitli görüntülerini temsil eden doğa güçleri biçiminde sembolik anlamda yorumladıklarını görmekteyiz. Ancak Stoacıların Epikurosçulardan farklı olarak Yunan-Roma çoktanrıcılığının seremonyal görüntülerini onaylamadıkları, onun kurban, tapınak ve putlarını reddettikleri anlaşılmaktadır.

Diogenes Laertius Stoacıların Tanrı'sını şöyle tanımlamaktadır:

> "Stoacılara göre Tanrı, canlı, ölümsüz, akıllı, en mükemmel anlamda mutlu, içinde hiçbir kötülük barındırmayan, dünya ve onun içindeki varlıklarla yakından ilgilenen, fakat insan biçimine sahip

> olmayan bir varlıktır. Bununla birlikte o, evrenin yapıcısıdır ve gerek genel olarak, gerekse her şeyin içine nufuz etmiş olan özel parçası bakımından deyim yerindeyse her şeyin 'baba'sı olan ve çeşitli güçlerine göre farklı adlarla çağrılan şeydir. Onlar her şeyin nedeni olmasından dolayı ona Dia; hayatın nedeni olması veya tüm hayata yayılmış olması bakımından ona hayat (Zen); egemen parçası esire kadar uzandığı için ona Athena, havaya kadar uzandığı için ona Hera ...derler" (DL, VII, 147).

Cicero *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı eserinde Stoacıların Tanrı'sıyla ilgili olarak buna bazı bilgiler ilave etmektedir:

> "O [Krizippos], tanrısal gücün yerinin akıl, âlem ruhu ve evrensel akıl olduğunu söylemektedir. O, dünyanın kendisini, âlem ruhunu, bu ruhun akıl ve zihinde iş gören yönetici ilkesini, şeylerin ortak ve her şeyi içine alan doğasını da Tanrı olarak nitelemektedir. Bunlardan başka ona göre Kader'in gücü, gelecekteki olayları idare eden Zorunluluk da Tanrı'dır. Bütün bunların yanında biraz önce 'esir' diye adlandırdığım ateş, su, hava, toprak gibi bütün akıcı tözler, Güneş, Ay ve yıldızlar, şeylerin birliği, hatta ölümsüzlüğe erişmiş insani varlıklar da tanrıdır" (TDÜ, 1, 39).

TANRI KANITLARI

Stoacıların özelliklerini bu şekilde tasvir ettikleri bir Tanrı'nın yani aynı zamanda evrenin hem varlığa getiricisi, hem tözü; doğanın hem aktif ve akıllı ilkesi, hem daha genel olarak kendisi olan bir gücün varlığını kabul etmelerinin yanısıra aynı zamanda böyle bir varlığın var olduğu, var olması gerektiği hakkında bazı kanıtlar ileri sürdükleri anlaşılmaktadır. Bunlar içinde daha sonraları felsefe tarihinde 'evrendeki düzenden hareket eden kanıt' (teleolojik kanıt) ve 'Tanrı kavramının kendisinden hareket eden kanıt' (ontolojik kanıt) olarak bilinecek kanıtların ilk örnek veya taslaklarının bulunduğunu görmekteyiz.

Evrendeki Düzenden Hareket Eden Kanıt

Stoa okulunun en dindar zihniyetli filozofu olarak tanınan ve elimizde Zeus'a dizdiği bir övgünün bulunduğu Kleanthes insanların zihninde

bulunan Tanrı kavramının kaynağı olarak dört olguyu belirtmektedir. Bunlar; ı) Gelecekteki olaylara ilişkin doğru kehanetler, ıı) Uygun iklim koşullarının, toprağın verimliliğinin ve benzeri nimetler bolluğunun insanlara sağladıkları görülen büyük faydalar, ııı) Şimşek, fırtınalar, yağmur, kar, dolu, su baskınları, salgın hastalıklar, depremler, kuyrukla yıldızlar gibi olağanüstü doğa olaylarının insan zihninde uyandırdığı korku ve dehşet duyguları, ıv) Nihayet ve bütün bunlardan daha güçlü bir neden olarak gök cisimlerinin, Güneş, Ay ve yıldızların hareketlerindeki düzen ve güzelliktir (TDÜ, 2, 13-15).

Kleanthes özellikle sonuncu olgu üzerinde durmakta ve söz konusu düzen ve güzelliğin bir rastlantının eseri olamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre nasıl bir eve, spor salonuna veya foruma giren bir insan, burada olup bitenlerin düzenli, sistemli bir modeli izlediklerini gördüğünde, onların bir neden olmaksızın meydana gelmediklerine, kendisine itaat ettikleri bir insanın yönetim ve kontrolü sonucu ortaya çıktıklarına hükmederse; çok daha karmaşık, daha mükemmel olan şeyler yani bir bütün olarak göğün, göksel cisimlerin muhteşem hareketleri, aşama ve düzenleri, sonsuz bir zamandan beri en ufak bir değişiklik ve sapma göstermeksizin böylece meydana gelmeleri karşısında, onların da bir Zihin'in eseri olarak ortaya çıkmalarının zorunlu olduğunu düşünmek zorundadır (TDÜ,2,15-16).

Stoacılığın diğer temsilcilerinin de 'evrendeki düzenden hareket eden kanıt' diye adlandırılan bu kanıtın diğer bazı versiyonlarını geliştirdikleri görülmektedir. Bunların en ilginç olanlarından biri, evrendeki düzenin hiçbir zaman rastlantısal olarak meydana gelemeyeceğini ortaya koymak üzere modern zamanlarda geliştirilmiş ünlü kanıtın, "bir daktilonun tuşlarına bilinçsiz olarak basan bir maymunun hiçbir zaman Homeros'un *İlyada*'sını meydana getiremeyeceği"ne ilişkin kanıtın ilk örneğini oluşturmaktadır. Cicero'nun yukarda sözünü ettiğimiz eserinde Stoacıların sözcülüğünü yapan Balbus, Epikurosçuların evrendeki düzenin atomların rastlantısal hareketlerinin sonucu olarak ortaya çıktığı görüşüne karşı çıkarken şöyle demektedir:

"Bu noktada ağırlıklarından ötürü uzayda hareket eden bazı katı ve bölünmez madde parçacıklarının olduğu ve bu parçacıkların rastlantısal çarpışmalarının sonucu olarak içinde bulunduğumuz zarif ve güzel dünyanın meydana geldiğine inanabilecek bir insanın var olduğuna şaşırmam gerekmez mi? Bunun meydana gelmesinin mümkün olduğuna inanan birinin altından veya diğer herhangi bir maddeden yapılmış yirmi bir harfin sayısız örneklerinin bir kap içine konulup çalkalanmasından ve böylece birbirlerine karıştırılmasından Ennius'un *Tarih*'inin meydana gelebileceğine inanması gerekmez mi? Ben ise böyle bir karışımdan değil bu tür bir kitabın, tek bir anlamlı satırın bile ortaya çıkabileceğinden şüphe ederim" (TDÜ,2,93).

Teleolojik kanıtın bir başka versiyonunun Stoacılığın diğer alanlarına olduğu gibi teoloji alanına da katkısının büyük olduğu anlaşılan Krizippos tarafından ortaya atıldığını görmekteyiz. Cicero'nun yine bütün bu bilgileri kendisinden aldığımız *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı eserinde söylediğine göre Krizippos'un bu konudaki akıl yürütmesi tam olarak şöyledir:

"Eğer doğada insan zihninin, insan aklının, insan kudret ve gücünün meydana getiremeyeceği bir şey varsa, bu şeyi meydana getiren varlığın zorunlu olarak insandan üstün olması gerekir. Şimdi doğada insan tarafından yaratılmış olması mümkün olmayan sonsuz düzenliliğe sahip göksel cisimler ve diğer bazı şeyler vardır. O halde onları meydana getiren varlık insandan üstündür. Bu varlığa 'Tanrı'dan daha uygun başka hangi adı verebiliriz? (TDÜ, 2, 16).

Krizippos'un bu kanıtı, Descartes'ın insan zihninde var olan Tanrı fikrinden hareket ederek onun varlığını kanıtlaması girişimiyle benzeri bir bakış açısına sahiptir. Çünkü Descartes, kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan ilk kesin doğru olarak 'düşünen bir özne' olarak kendi varlığını kanıtladıktan sonra dış dünyanın varlığına geçerek, bu dünyaya ait fikirlerinin geçerliliğini kanıtlamak için zihninde varlığını bulduğu Tanrı fikrine dayanır. Sonra da bu fikrin, *kendisinin ürünü olması mümkün olmayan mükemmelliği*nden hareket ederek Tanrı'nın var olduğu sonucuna geçer. Krizippos'un buradaki akıl yü-

rütmesinin Descartes'inkinden farkı, Tanrı fikrinden değil, evrenin insan aklının veya gücünün ürünü olması mümkün olmayan bir özelliğinden, ezeli-ebedi düzenliliğinden hareketle bunu meydana getiren varlığın insan-üstü bir varlık olmasının gerekli olduğuna geçmesi böylece Tanrı'nın varlığını kanıtladığını düşünmesidir.

Tanrı Kavramından Hareket Eden Kanıt

Stoacıların sadece teleolojik kanıtın değil, felsefe tarihinde rasyonel Tanrı kanıtlarından bir diğeri olan ve ontolojik Tanrı kanıtı olarak bilinen kanıtın da ilk örneğini ortaya attıkları anlaşılmaktadır. Bu konudaki bilgiyi ise bize Sextus Empiricus vermektedir. Bu bilgiye göre Zenon'un bu konudaki akıl yürütmesi esas olarak şudur:

> "Tanrılara saygı göstermemiz gerektiği fikri, makul bir fikirdir. Öte yandan var olmayan bir şeye saygı göstermemiz gerektiğini söylemek makul değildir. O halde tanrılar vardır" (DBK, 1,133).

Zenon'un akıl yürütmesini bu şekilde son derecede özet bir tarzda ortaya koyduktan sonra Sextus ona karşı çıkan bazılarının bu akıl yürütmeyi gülünçleştirmek üzere aynı yönde şöyle bir karşı-kanıt geliştirdiklerini söylemektedir:

> "Bilge insanlara saygı göstermemiz gerektiği fikri, makul bir fikirdir. Öte yandan var olmayan kimselere saygı göstermemiz gerektiğini söylemek makul değildir. O halde bilge insanlar vardır"(DBK, 1,133).

Ancak Stoacı okula mensup bir diğer ünlü filozof olan Babilonyalı Diogenes'in Zenon'un akıl yürütmesinin bu gülünç taklidini doğru bulmadığını öğrenmekteyiz. Çünkü ona göre Zenon'un kanıtının ikinci öncülü aslında şu anlama ve güce sahiptir:

> *Doğası var olmasını gerektirmeyen veya doğası var olmak olmayan bir varlığa saygı göstermemiz gerektiğini söylemek makul değildir'.*

> Konuya bu açıdan bakıldığında tanrıların doğasının 'var olmak' olduğu açıktır. Bu ise onların doğaları veya 'tanımları gereği' var oldukları anlamına gelir. Diogenes'e göre söz konusu gülünç taklidi ileri süren kişilerin akıl yürütmelerindeki 'bilge insanlar'la ilgili olarak ise böyle bir durum söz konusu değildir, çünkü 'bilge kişiler' kavramında 'tanrı' kavramından farklı olarak *doğası veya tanımı gereği var olma* özelliği yoktur (DBK, 1, 134).

Biraz modernleştirerek sergilediğimiz Babilonyalı Diogenes'in bu akıl yürütmesi, ilk defa Aziz Anselmus tarafından geliştirilen ontolojik kanıtın ana gücünü teşkil eden öncülün, oldukça açık bir biçimde Stoacılıkta bulunduğunu göstermektedir. Çünkü bilindiği üzere sözünü ettiğimiz 'ontolojik kanıt', Tanrı kavramının bizzat kendisinden Tanrı'nın varlığına geçmenin mümkün olduğunu savunur ve bunun için de "en mükemmel varlık" olarak Tanrı kavramından hareket eder. Anselmusçu akıl yürütmeye göre Tanrı'nın var olmaması "en mükemmel varlık" kavramına aykırı olacaktır; çünkü "en mükemmel varlık" kavramı, mükemmelliğin 'kurucu bir unsuru veya bileşeni' olarak "var olma"yı, var olma niteliğini de içermek zorundadır. Başka bir ifadeyle var olmayan bir Tanrı, "en mükemmel varlık" olamaz. Ama biz bir en mükemmel varlık olarak Tanrı kavramına sahibiz veya böyle bir Tanrı'dan söz ediyoruz. O halde Tanrı, kavramı gereği, vardır. Böylece Anselmus'a ve daha sonra Kant'a gelinceye kadar onun bu kanıtını kabul eden filozoflara, örneğin Descartes ve Spinoza'ya göre Tanrı, doğası gereği, tanımı gereği (eo ipso) var olmak zorundadır.

Anselmus'un bu kanıtına daha kendi zamanında karşı çıkılmış ve bu akıl yürütmeye dayanılarak başka şeylerin varlığının da kanıtlanabileceği ileri sürülmüştür Bunlar arasında yer alan Gaunillo, aynı mantığın "en mükemmel ada" kavramına da uygulanabileceği, böylece 'en mükemmel ada' kavramından böyle bir adanın var olması gerektiği sonucuna geçilebileceğini ileri sürmüştür. Anselmus ise bu itirazı reddederek "en mükemmel varlık" kavramının *sadece* Tanrı'ya uygulanabileceğini, çünkü onun sadece Tanrı için geçerli olabileceğini söylemiştir.

O halde gerek bu Anselmuscu akıl yürütmenin, gerekse ona Gaunillo tarafından yapılan karşı çıkışın aynı ölçüde açık olmamakla birlikte daha önce Stoacılarda da mevcut olduğunu görmekteyiz. Yukarda göstermeye çalıştığımız gibi bazıları Zenon'un tanrıların varlığını kanıtlama yönündeki akıl yürütmesine, aynı akıl yürütmeyle bilgelerin de varlığının kanıtlanabileceğini söyleyerek karşı çıkmıştır. Diogenes ise Anselmus gibi "doğası var olmak olan varlık"ın sadece Tanrı olduğunu, dolayısıyla bu karşı çıkışın geçerli olmadığını ileri sürmüştür.

Kant'ın bu kanıta itirazı ise varlığın veya var oluşun (existence) özün (essence) kurucu bir unsuru olmadığı, dolayısıyla 'var olmayan Tanrı' kavramının *kavram olarak* hiçbir eksikliğe sahip olmadığı ve böylece 'en mükemmel bir varlık' olarak Tanrı kavramının kendisinden Tanrı'nın varlığına geçmenin geçerli bir akıl yürütme olmadığı yönünde olacaktır.

TANRI SAVUNMASI

Stoacıların Tanrı kanıtlarının yanısıra diğer önemli bir alanda, Tanrı'nın iyiliği veya adaletiyle evrendeki kötülük arasındaki ilişkileri ele alan, Tanrı'yı bu kötülük veya adaletsizliklerden aklamaya çalışan ve Leibniz'in bu konudaki düşüncelerini içeren ünlü eserinden sonra geleneksel olarak 'tanrı savunması' (teodise) adıyla bilinen alanda da son derece işlenmiş bazı görüşlere sahip olduklarını görmekteyiz. Bu görüşlerden bir kısmının kaynağı bizi Herakleitos'a, *Phaidon* ve *Timaios*'da ortaya konduğu şekilde Platon'a geri götürse de, onların bazısının özel olarak Stoacılara ait oldukları anlaşılmaktadır.

Bunların ilki, ilk kez Herakleitos tarafından ortaya atılmış olan "evrenin yapısında karşı çıkılmaz bir zıtlığın, çelişkinin var olduğu" ilkesine dayanmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi Herakleitos, Homeros'un tanrılar arasında savaş olmamasını dileyen görüşünü çocuksu bir görüş olarak nitelemiş, çünkü savaşın her şeyin babası olduğunu, evrende zıtlıkların ortadan kalkmasını istemenin aslında evrenin kendisinin ortadan kalkmasını istemek anlamına geldiğini ileri sürmüştü. Platon da *Phaidon*'da insan ruhunun ölümsüzlüğünü savun-

mak üzere benzeri bir ilkeye dayanmış, hayat ve ölümün zorunlu olarak birbirlerini takip eden, birbirlerini gerektiren şeyler olduklarını, dolayısıyla hayatın arkasından nasıl ölümün gelmesi zorunlu ise ölümün arkasından da aynı zorunlulukla hayatın geleceğini savunmanın makul bir görüş olduğunu savunmuştu.

Tanrı'nın evrene karşı iyilik dolu ilgisinin, inayetinin, evrende varlığı görülen kötülükle uzlaşamaz olduğu itirazına Krizippos'un *İnayet Üzerine* adlı eserinde yukarda işaret ettiğimiz yönde olmak üzere şu cevabı verdiğini görmekteyiz:

> "Kötülükler olmaksızın iyilikler olabileceğini düşünenlerden daha aptal kimseler yoktur; çünkü kötülükler iyiliklerin zıddıdır ve onların zorunlu olarak birbirlerine zıt bir şekilde var olmaları ve zıtlığa dayanan bir tür karşılıklı bağımlılık içinde birbirlerini desteklemeleri zorunludur. Hiçbir zıd, zıddı olmaksızın var olamaz. Çünkü adaletsizler olmasaydı adalet nasıl anlaşılabilirdi? Adalet, adaletsizliğin ortadan kalkmasından başka nedir? Benzeri şekilde korkaklığa zıt olmasaydı cesaretin ne olduğu anlaşılabilir miydi?... Aptallar nasıl olup da yanlış olmaksızın doğrunun olmasını istiyorlar? Çünkü iyiler ve kötüler, talih ve talihsizlik, acı ve haz tamamen aynı şekilde mevcutturlar; onlar Platon'un dediği gibi tam bir zıtlıkla birbirlerine bağımlıdırlar" (LS, 54 Q).

Krizippos'un bu akıl yürütmesinde, Long-Sedley tarafından haklı olarak üzerine basıldığı gibi zıtların ancak birbirleriyle kavranabileceklerine ilişkin *epistemolojik* tezle, onların zorunlu olarak birbirlerinden doğdukları, birbirlerinden çıktıklarına ilişkin *ontolojik* tez birarada bulunmaktadır. Bu iki tezden, varlığın yapısına içkin olduklarından ötürü zıtların varlığını *ahlâkî bakımdan* kabul etme ve meşrulaştırma yönünde üçüncü bir tez daha çıkmaktadır. Bu tezin ilk taslağıyla da nesnelerin birbirlerine zıt olan bireysel varlıklarının metafizik bakımdan bir suç teşkil ettiği, dolayısıyla onların birbirlerinin varlığına zarar verdiklerinden ötürü cezalandırılmalarının yani bireysel varlıklarını 'zamanın hükmüne göre' kaybetmelerinin doğru olduğu yönündeki Anaksimandroscu tezde karşılaşmıştık.

Stoacıların tanrısal iyilik veya inayetle evrende varlığı gözlemlenen kusurlar veya kötülükleri uzlaştırma yönünde geliştirdikleri bir diğer savunma, yine Krizippos tarafından ortaya atıldığı görülen bu kusur veya eksiklikleri doğanın esas amacı olmayan, genel işleyişine aykırı düşmeyen, onu bozmayan zorunlu bir 'sonuç', bir 'yan ürün' (concomitant) olarak gören tezine veya anlayışına dayanmaktadır. Buna göre dünyanın yapısını ve insan ırkını yaratmış olan doğanın kendisi veya İnayet, aynı zamanda insanın maruz kaldığı hastalıkları, vucut bozukluklarını da yaratmıştır. Ancak doğanın ana amacı insanları hastalıklardan etkilenebilecek bir yapıda varlığa getirmek değildir; çünkü bu doğaya, yaratıcıya veya bütün iyi şeylerin babası olan varlığa uygun düşecek bir davranış değildir. Ancak doğa muhteşem eserler meydana getirir, onların uygunluk ve yararlılıklarını düzenlerken, *bunun ayrılmaz bir parçası olarak* birçok yararsız şey de ortaya çıkmıştır. Bunlar doğaya uygun olarak yaratılan bazı zorunlu sonuçlar, yan ürünler veya zorunluluklardır. Örneğin doğa insan bedenini yaratırken, akılsallığımızı güçlendirmek ve bizzat yarattığı bu ürünün kendi faydası için insan başını ince bir maddeden, kolay kırılabilir kemikten meydana getirmiştir. Bunun sonucu olarak insan başı zayıf bir şekilde koruma altına alınan, darbelere dayanıksız, kırılgan bir yapıya sahip olarak ortaya çıkmıştır. İşte hastalıklar da bu şekilde yani sağlığın yaratılmasının bir yan ürünü, sağlığın meydana getirilmesi için kaçınılmaz bir sonuç olarak düşünülmelidir (LS, 54 Q).

Stoacıların tanrı savunmalarında, bu ikinci kanıtın mantıksal bir sonucu veya belki ondan bağımsız bir kanıt olarak ele alınması mümkün olan üçüncü kanıt; bireysel varlıklar için söz konusu olan kötülükle, evrenin bütününün iyiliğinin birbirleriyle karşılaştırılmasına ve bütünün iyiliği, genel iyilik karşısında bu bireysel eksiklerin fazla önem ve değer taşımadığı görüşüne dayanmaktadır. Plutarkhos'un belirttiğine göre Krizippos dünyanın *bütünü itibariyle* kusursuz ve her türlü eleştirinin üzerinde olduğunu, çünkü her şeyin mümkün olan en mükemmel doğaya uygun olarak yaratıldığını ileri sürmekte, bununla birlikte *bireysel varlıklarla ilgili olarak* bazı kusur ve kötülüklerden

söz edilmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Ancak Krizippos'a göre, nasıl iyi tutulan bakımlı bir evde bile yabani otların bitmesi mümkünse ve onların varlığı evin genel olarak bakımlı olma durumunu değiştiren, onu bozan bir olgu olarak değerlendirilemezse, iyi insanların başına bazı kötü şeylerin gelmesi de evrenin genel olarak iyi ve uyumlu olması olgusuna aykırı düşen, onu hükümsüz kılan bir olay olarak değerlendirilmemelidir (LS, 54 S).

Stoacıların "var olabilen dünyaların en mükemmelinde yaşadığımız"a ilişkin bu iyimserliklerini korumak için sığındıkları son bir tez, bizim evrenle ilgili şu andaki bilgilerimize göre anlamadığımız veya bir kusur olarak gördüğümüz şeyleri, daha doğru, daha kapsayıcı bir bakış açısına yerleştiğimiz, evrenin yapısının ayrıntılarına daha iyi nüfuz ettiğimiz takdirde anlayabileceğimiz, onları kötü şeyler veya eksiklikler olarak görmekten vazgeçeceğimiz ümidine dayanmaktadır. Lactantius'un *Tanrı'nın Öfkesi Üzerine* adlı eserinde belirttiğine göre Akademik Septiklerin 'eğer Tanrı her şeyi insan için yapmışsa, denizler ve karalar üzerinde gördüğümüz insanın varlığına aykırı olan, onun hayatını tehdit eden, başına bela olan birçok şeyin (vahşi hayvanların, fırtınaların, hastalıkların) neden var olduğu' itirazına Stoacılar şu cevabı vermişlerdir:

> "Bitkiler ve hayvanlar arasında şu ana kadar faydalarını bilmediğimiz birçok şey var. Ancak nasıl ki, daha önceki yüzyılların bilmediği birçok şeyi zorunluluk ve kullanma sonucu bugün artık biliyorsak zaman içinde bu tür şeylerin de faydasını keşfetmemiz söz konusu olabilir" (LS, 54 R).

Stoacıların tanrı savunmasında, felsefe tarihi boyunca karşımıza çıkacak olan geleneksel tanrı savunmalarında öne sürülen argümanların büyük bir bölümü vardır. Listenin tamamlanması için ona ilerde özellikle Hıristiyan düşünürler tarafından ortaya atılacak olan az sayıda birkaç diğer savunmayı eklemek yeterli olacaktır. Bu savunmalar arasında özellikle iki tanesinin açık olarak dile getirilmemiş olmakla birlikte, en azından ilke olarak Stoacılıkta bulunduğunu söyle-

mememiz de mümkündür. Bunlardan biri ilk defa Aziz Augustinus tarafından ortaya atılan ve Aziz Anselmus tarafından geliştirilen evrende kötünün gerçek, tözsel varlığını inkâr etmeye dayanan savunmadır. Diğeri ise yine ilk kez Hıristiyan düşünürler tarafından ortaya atılan ve özellikle zamanımızda Hıristiyan teologlar tarafından en geçerli bir kanıt olarak ileri sürülen, evrendeki kötülükten Tanrı'yı değil de bizi sorumlu tutan ve onun varlık nedeni olarak insan özgürlüğüne, bu özgürlüğün değerine atıfta bulunan savunmadır.

KÖTÜNÜN VARLIĞINI İNKÂR

Bu ilk tanrı savunmasının temsilcileri olan Augustinus ve Anselmus'a göre kelimenin gerçek anlamında kötü veya kötülük yoktur. Çünkü o bir olumsuzlama (negation) veya yoksunluktur (privation). Nasıl ki, körlük pozitif anlamda yani gerçekten, tözsel anlamda var olan bir şey değil de, sadece görme yoksunluğu ise ve nasıl ki karanlık gerçek anlamda varlığa sahip olmayan bir şey olup ancak ışık yokluğundan ibaretse aynı şekilde kötülük de ancak bir iyilik yokluğu, bir iyilik eksikliğidir.

Elimizde Stoacı filozoflardan herhangi birinin kötünün varlığıyla ilgili olarak bu noktaya kadar gittiğine, somut olarak kötünün varlığını inkâr ettiğine dair bir bilgi yoktur. Ancak onların evrenin gerek bütününde gerekse parçalarında Tanrı'nın, aklın eseri olduğunu, tanrısallığın ve akılsallığın, dolayısıyla iyiliğin onun her tarafına tam bir mükemmellikle nüfuz ettiği görüşünde olduklarını biliyoruz. O halde bu genel perspektifin, evreni veya doğayı Tanrı'ya özdeş kılmanın mantıki ve ahlâkî sonucu olarak, Stoacıların evrendeki kötünün varlığını reddetmeye bir Augustinus veya Anselmus kadar yatkın olacaklarını düşünmemizde bir sakınca yoktur.

KÖTÜNÜN VARLIĞINDAN İNSAN SORUMLUDUR

İkinci tanrı savunmasına gelince, bu kanıt, yukarda değindiğimiz gibi, hayatlarımızın ahlâkî bakımdan bir anlam ve değeri olması için Tanrı'nın bizi özgür bir biçimde yani iyilik ve kötülüğü seçebileceğimiz ve gerçekleştirebileceğimiz bir şekilde yarattığı, dolayısıyla kötüden Tan-

rı'nın değil bizim sorumlu olduğumuzu ileri sürer. Stoacılar bir önceki bölümde gördüğümüz gibi insanda belli bir özgürlüğün varlığını kabul etmektedirler. Bu görüşü, onların kötüden sorumlu olanı, insanın kendisi olarak düşündükleri şeklinde yorumlamamız makul olacaktır. Kaldı ki Kleanthes, Zeus'a dizdiği övgüde yani *Zeus İlâhisi*'nde evrendeki her şeyin Zeus'a veya Doğa'ya uygun olarak meydana geldiğini, ancak "kötü insanların aptallıkları içinde yaptıkları şeyler"in bu gruba dahil olmadıklarını yani onların Tanrı'nın isteğine aykırı olarak meydana geldiğini söylemektedir. Bu cümleden ve Stoacıların genel özgürlük kuramlarından, onların her şeyin tanrısal irade tarafından belirlenmiş olmakla birlikte insan davranışlarının, doğanın genel yapısına ve işleyişine aykırı olan kötü şeylerin bir bakıma insanın kendi eseri olduğu görüşünde oldukları sonucuna varmamız mümkündür. Bununla birlikte Stoacılarda hayatımızın ahlâkî bakımdan bir anlam ve değeri olması için özgürlüğe sahip olmamız, özgürlüğümüzün bir anlam ifade edebilmesi için kötüyü de seçebilecek bir şekilde yaratılmamız gerektiği, dolayısıyla kötünün nesnel olarak var olması gerektiği yönünde ana Hıristiyan vurgu mevcut değildir.

14

Stoacıların Ethiği veya Ahlâk Felsefeleri



"İNSANLARI RAHATSIZ EDEN, ŞEYLERİN KENDİLERİ DEĞİLDİR, ONLAR HAKKINDAKİ YARGILARIDIR. ÖRNEĞİN ÖLÜM KESİNLİKLE KORKUNÇ DEĞİLDİR, ÇÜNKÜ EĞER ÖYLE OLSAYDI, SOKRATES ÖYLE OLDUĞUNU DÜŞÜNÜRDÜ. KORKUNÇ OLAN, ÖLÜMÜN KORKUNÇ OLDUĞUNA İLİŞKİN YARGIDIR. BUNDAN DOLAYI ENGELLENDİĞİMİZ, RAHATSIZ OLDUĞUMUZ VEYA ÜZÜNTÜ DUYDUĞUMUZ HER SEFERİNDE BAŞKALARINI DEĞİL, KENDİMİZİ, YANİ KENDİ YARGILARIMIZI SUÇLAMAMIZ GEREKİR."

Epiktetos, *Düşünceler*, V

MarcusAurelius'un Roma'daki bir heykeli.

Stoacılarda ahlâk felsefesi, Epikurosçularda da olduğu gibi hem felsefenin üç temel uğraş alanından biridir, hem de onun asıl amacıdır. Mantık ve doğa felsefesi, ahlâk felsefesi için bir girişten, hazırlıktan ibarettir. Onlar ahlâk felsefesinde önerilecek veya yapılacak şeylerin kuramsal çerçevesini, zeminini oluştururlar ve ahlâk felsefesi, felsefenin asıl meyvesini oluşturur. Bu açıdan özellikle doğa felsefesi, ahlâk felsefesinin kendisine dayandığı doğa kavramını açıklığa kavuşturması bakımından hayati bir önem taşır. Çünkü doğru veya mutlu yaşama, 'doğaya uygun yaşama'dır.

Bununla birlikte son dönem Stoacılığı erken ve orta dönem Stoacılığına göre ahlâk felsefesine daha fazla önem vermiş, hatta onu tümüyle ahlâk felsefesine indirgemiştir. Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius tarafından temsil edilen bu dönem Orta Stoa döneminde başlayan gelişmeyi devam ettirerek Zenon ve Krizippos tarafından geliştirilmiş olan erişilmez bilge idealini, uygulanması zor ahlâk kuralları ve önerilerini yumuşatma, geniş halk kitlelerine hitap edebilecek şekilde bu ideal ve önerilerde değişiklikler gerçekleştirme yönünde önemli adımlar atmıştır.

Diogenes Laertius Stoacıların ahlâk felsefesini doğa, doğaya uygun hayat, içgüdü, iyi ve kötü şeyler, tutkular, erdem, erek, en yüksek değer, eylemler, ödevler, özendirme ve caydırma gibi bazı alt konulara ayırdıklarını söylemektedir. Biz de elimizden geldiğince bu sırayı izleyerek Stoacıların ahlâk felsefesi alanı içine giren temel kavram ve öğretilerini sergilemeye çalışacağız. Bunun için önce onların doğa, doğaya uygunluk veya doğaya uygun olarak yaşama kavramlarından başlayacağız.

DOĞA, DOĞAYA UYGUNLUK VE DOĞAYA UYGUN HAYAT

Stoacıların ahlâk felsefesinin temel kavramı doğa ve doğaya uygunluk, doğaya uygun yaşamaktır. Ancak doğa derken onunla birbirinden farklı şeyleri kastettikleri görülmektedir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi Stoacılar 'doğa'yı özel olarak *bitkilerin birlik, hayat ve hareket ilkesi* olarak ele almaktadırlar. Ancak Stoacılar, evreni meydana getiren *ana varlık türlerinin her birinde, bu türün birliğini, özelliğini teşkil eden şey* olarak 'doğa' kavramını kullanmakta da bir sakınca görmemektedir. Bu ikinci anlamda hayvanların doğası, onların 'ruh'udur. İnsan söz konusu olduğunda ise 'akıl'ını insanın doğası olarak almamız gerekir.

Bu yani ikinci bakış açısından ele aldığımızda, özel olarak bitkinin doğası beslenmek ve büyümektir yani özel bir davranış biçimi göstermektir. Hayvanın doğası beslenme ve büyümeye ek olarak üreme, duyum vb.dir yani hayvanın bitkiden farklı olan türüne özgü davranış biçimidir. İnsan söz konusu olduğunda ise onda bunlara ek olarak akıl vardır. Bu nedenle onun doğasının akıllı olmak, akla uygun yaşamak olacağı açıktır ve bu da insanın kendine özgü davranış biçimi anlamına gelir:

> "Onlar [Stoacılar] doğanın hayvanlarla bitkiler arasında asli bir ayrım yapmadığını, çünkü onun bitkilerin de hayatını yönlendirdiğini söylerler. Ancak bizdeki bazı süreçlerde olduğu gibi bu, içgüdü ve duyuma dayanmayan bir yönlendirmedir. Hayvanlar söz konu-

su olduğunda buna içgüdü eklenir ve hayvanlar bu yetiyi kullanarak kendileri için uygun olan yiyeceklerini elde ederler. Böylece Stoacılar Doğa'nın kuralının [hayvanlarda] içgüdünün gösterdiği yönde gitmek olduğunu söylerler. Akıllı varlıklara daha üstün bir önderlik için akıl verilmiş olduğundan ötürü insanlarla ilgili olarak doğaya uygun yaşamak, haklı olarak akla uygun yaşamaktır. Çünkü onlarda akıl içgüdüyü yönlendirmek üzere ona eklenmiştir" (DL, VII 86).

Bu kendi türüne özgü davranış biçiminin, aynı zamanda onlar için iyi olan şey olacağına şüphe yoktur. Tersinden söylersek; bitkilerin beslenmesine ve büyümesine, hayvanların üreme veya duyum yetisine aykırı olan şeyleri onlar için doğaya aykırı veya doğaya uygun olmayan şeyler olarak nitelendirmemizde bir sakınca yoktur. Böylece insan için de insanın, insan olarak sahip olduğu akıl, düşünme, düşünerek eylemde bulunma özelliğine engel olan, ona aykırı olan şeyler, insan doğasına aykırı ve ona uygun olmayan şeyler olacaklardır.

Bu açıdan Stoacılar için örneğin bitkinin uygun çevre koşullarına sahip olmaması, bundan dolayı beslenip büyüyememesi onunla ilgili olarak doğaya aykırı bir durumdur ve bundan dolayı bu durumun onun için iyi olmayan, kötü olan bir şey olarak adlandırılması gerekir. Böylece insanın sağlıklı, sağlam aklına, düzgün düşünme eylemine aykırı olan şeyler, örneğin *tutkular* onun doğasına aykırı olan, doğal olmayan şeyler olacaklardır.

Ancak bu bakış açısında doğa, özel varlık türleriyle ilgili *özel doğalar* olarak ele alınmaktadır ve bu sayede doğal olanla doğal olmayan veya doğaya aykırı olan arasında bazı ayrımlar mümkün olmaktadır.

Bununla birlikte Stoacılar doğa derken, daha önce değindiğimiz gibi, genel olarak büyük Bütün'ü, evreni, *evrensel doğa*yı da kastetmektedirler. Bu ikinci kullanımda söz konusu özel varlık türleri, özel doğalar için uygun olmayan, onların kendilerini gerçekleştirmelerine engel olan yukardaki türden şeylerin *doğanın bütünü veya evrensel doğa bakımından ele alınmalarında* bu şekilde adlandırılmaları mümkün değildir.

Örneğin hastalıklar, kuraklıklar ve kıtlıklar, insan da içinde olmak üzere canlıların türsel veya bireysel varlıklar olarak kendilerini gerçekleştirmelerine engel olan şeyler oldukları için onların doğalarına aykırı olan şeylerdir veya böyle görülebilirler. Ama onlar büyük harfle yazılan Doğa, Evrensel Doğa bakımından hiç de öyle değildirler; çünkü onların doğanın evrensel düzeni içinde bir yerleri vardır ve bundan dolayı da bir anlam ve değere sahiptirler. Bu durumun yine özel olarak insanın akıllı doğasına aykırı düşen tutkular için de geçerli olabileceği ve bu açıdan onları da doğaya aykırı, ona ters düşen şeyler olarak görmememizin mümkün olduğu açıktır.

Sonuç olarak, Stoacılıkta evreni meydana getiren bireysel veya türsel varlıkların, 'parça'ların bakış açısından ele aldığımızda doğaya uygun veya doğaya aykırı, iyi veya kötü terimlerini kullanmamızda hiçbir sakınca olmadığını, ama evrenin 'bütün'ü, Evrensel Doğa'nın kendisi, onun temelinde bulunan ilke açısından baktığımızda, bu tür terimleri kullanmanın büyük ölçüde geçersiz, hatta anlamsız olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü bu açıdan bakıldığında *Doğa'da var olan her şey doğaldır*, doğaya uygundur; o halde iyidir ve her şey, bu arada insani tutkuların da evrenin bir bütün olarak iyiliğine ve mükemmelliğine katkıda bulunması gerekir.

Diogenes Laertius, Kleanthes'in doğa derken bireysel doğayı değil de yalnızca ortak doğayı, evrensel doğayı anladığını ve izlememiz gerekenin yalnızca bu ortak doğa olduğunu söylemekte, Krizippos'un ise onu hem insan doğası, hem evrenin doğası olarak aldığını, çünkü insanın doğası veya yaratılışının Zeus'un veya Tanrı'nın doğası veya yaratılışının bir parçası olduğunu, dolayısıyla *insanın kendi doğasına göre yaşamasının evrenin doğasına göre yaşamakla aynı anlama geldiğini* belirtmektedir. Böylece Krizippos'a göre insanın peşinden koştuğu mutluluk yani 'eudamonia', insan doğasının yani her birimizin ruhunda bulunan 'daimon'un, evreni yöneten varlığın doğasıyla bir düşmesi sonucu ortaya çıkan doğal uyum durumu olacaktır (DL VII, 87).

Stoacıların parça-bütün, özel iyi-genel iyi ilişkileri ile ilgili bu bakış açılarının hem büyük bir doğruyu hem de ciddi bir gerilim ve so-

runu içerdiği şüphesizdir. O büyük bir doğrudur, çünkü gereğinden fazla tikelci, bireyselci bir bakış açısının dünyayı anlamamıza ve onu sağlıklı bir şekilde değerlendirmemize engel olacağı, bunun sonucunda ona doğru, uygun tepkiler göstermemizi olumsuz bir şekilde etkileyeceğini düşünmek makuldür. Öte yandan gereğinden fazla genelci, evrenselci bir bakış açısının da bizi doğal olan-doğal olmayan, iyi-kötü kavramlarının ahlâkî bakımdan işe yarar bir kullanımını imkânsız veya anlamsız kılacak bir noktaya götürmesi tehlikesi de vardır.

Benim için belli bir anda ve durumda kötü olan şeyin hayatımın tümü için de öyle olup olmadığını kendime sorabileceğim gibi hayatımın bir yanıyla ilgili olarak olumsuz olduğunu düşündüğüm bir şeyin onun başka yanları ile örneğin başka insanlarla, ailemle, toplumla ilişkilerim bakımından da öyle olup olmadığını kendime sormam yine oldukça mantıklı bir tutum olacaktır. Çünkü bu bakış açısı, beni, hayatımın bütünü ile ilgili olarak uzun vadede iyi veya faydalı olan şeyi aramaya itebileceği gibi başka insanlarla birlikte, herkes için iyi olması mümkün olan şeyin peşinden koşmaya götürebilir. Böylece bana genel olarak herkes için, toplum için, insanlık için, insan türü için iyi olan şeyin kişisel olarak benim için de iyi olacağı yönünde daha evrenselci ve muhtemelen ahlâkî bakımdan daha faydalı, daha işe yarar bir perspektif içinden olaylara bakma imkânı sağlayabilir.

Öte yandan benim türüm, insan türü için iyi olan veya iyi olduğunu sandığımız şeyin bir parçasını oluşturduğumuz canlılar alemi, doğa için, doğanın veya evrenin bütünü bakımdan iyi olup olmadığını sormam için de bir hayli mantıklı nedenim olduğunu biliyorum. Bir parçasını oluşturduğumuz doğanın geri kalan kısımlarını kendi türümüzün çıkarı veya sahte-çıkarı için tahrip etme akılsızlığında bulunmamızın, bizzat kendi türümüz için ne tür tehlikeler yaratabileceğinin yavaş yavaş farkına vardığımız bir çağda yaşıyoruz. O halde gerek bireysel olarak kendi hayatımızın çeşitli ve farklı olaylarına bireysel hayatımızın bütününün iyiliği gerekse kendi türümüzün hayatına evrensel hayatın, evrensel bütünün iyiliği açısından bakmamızın, doğal olan-doğal olmayan, iyi-kötü kavramlarını sadece tek tek durumlar, olaylar ve var-

lık türlerinin parçacı bakış açısından yargılamamamızın oldukça sağlıklı ve gerçekçi bir akılsal-moral tutum olacağını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte madalyonun diğer tarafını da gözden kaçırmamamız gerekir. Birinci olarak, herhangi bir bireysel varlık veya varlık türü için özel olarak doğru veya iyi olmamakla birlikte evrenin bütünü, *doğanın kendisi bakımından iyi* olan şey kavramı fazla açık değildir, hatta bazı durumlarda anlamsız bile olabilir. Doğa denilen şey nihayet içindeki türlerden ve bu türleri teşkil eden bireysel varlıklardan ibarettir. Bu türlerin veya bireylerin hiçbiri için özel olarak iyi olmayacak, ama doğanın, varlığın bütünü açısından iyi olacak bir şey, hangi açıdan, kim için, nasıl bir iyi olabilir?

İkinci olarak böyle bir kavram, bir şekilde anlamlı olsa bile biz evrenin bütünü, evrensel uyum için doğru olanı, iyi olanı nasıl bilebiliriz veya onu nasıl değerlendirebiliriz? Hava kirliliğinin, insan da içinde olmak üzere bütün canlıların hayatını tehlikeye attığı için evrenin bütünü bakımından iyi bir şey olmayacağını düşünmemiz makuldür, ama daha iyi ürün alabilmek için bazı zararlıları ortadan kaldırmamızın doğanın bütünü bakımından iyi olmayacağını aynı kesinlik veya kararlılıkla savunmak mümkün değildir.

Ayrıca bütün, uyum veya düzen kavramları bir anlamda tamamen boş, anlamsız kavramlar değil midirler? Çünkü doğanın herhangi bir düzeni, bir düzen veya varlıkların birarada bulunmalarının herhangi bir şekli, bir uyum değil midir? Dünyada bir zamanlar dinazorlar, mamutlar vb. yaşamaktaydı. Yine dünyanın jeolojik olarak ve iklim bakımından farklı dönemlerden geçerek içinde bulunduğumuz duruma geldiğini biliyoruz. Şimdi onun bu dönemlerdeki şekillerinden hangisinin diğerinden daha uyumlu ve daha mükemmel olduğunu söyleyebiliriz?

Nihayet kim kendisi, kendi bireysel mutluluğu için iyi olmamakla, hatta kötü olmakla birlikte toplum için, insanlık için, evrenin bütünü için iyi olacak bir şeyi *ahlâkî olarak* gerçekten kabul edebilir veya böyle bir fedakârlık öğretisini işe yarar pratik bir ethik öneri olarak ileri sürebilir?

Stoacıların bu tür soruları fazla derinlemesine ele almadıkları ve onlara en azından normal insani bilgi ve tecrübe düzeyinde fazla doyurucu cevaplar vermedikleri görülmektedir. Bununla birlikte onların insanın ahlâkî hayatı için son derece önem taşıyan doğru-yanlış, iyi-kötü gibi kavramları ve ayrımları tümüyle belirsiz veya anlamsız kılacak bir şekilde evrensel doğa, evrensel uyum kavramını kullanmadıklarını söylememiz de bir hakbilirlik olacaktır. Başka bir deyişle Stoacıların ahlâk felsefelerinde bütüncü, evrenselci diye adlandırdığımız bakış açısını her zaman korumakla birlikte, bunu insan bireyinin, insan türünün pratik ahlâkî hayatı, mutluluğu ile ilgili talep ve kaygıları görmezlikten gelecek bir şekilde, tümüyle soyut bir biçimde ortaya koymadıklarını belirtmemiz gerekir.

KENDİNİ SEVME VE UYGUNLUK

Diogenes Laertius Stoacıların ahlâk felsefesinin temel kavramları veya konularından söz ederken bunlar arasında *içtepi* kavramına özel bir önem vermektedir. Stoacıların içtepiyi bitkiler hariç, doğadaki *bütün canlıların davranış ve hareketlerinin ana ilkesi* olarak ortaya koyduklarını görmekteyiz. Onun başlıca amacı ise basit olarak *canlı bir varlığın kendini koruması*dır. İnsan dahil olmak üzere bütün hayvanların doğal olarak ve öncelikle sahip oldukları bu kendini koruma güdüsü veya içtepisi Stoacılar tarafından onların 'kendilerine, kendi bedenlerine, organlarına karşı duydukları sevgi dolu bir yakınlık duygusu' olarak tanımlanmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak önce yine Diogenes'in verdiği bilgileri görelim:

> "Stoacılar bir hayvanın ilk içtepisinin kendini koruması, varlığını devam ettirmesi (self-preservation) olduğunu söylerler; çünkü Doğa ta başlangıçtan itibaren onun içine kendini sevme yetisini yerleştirmiştir Krizippos'un *Erekler Üzerine* adlı eserinin birinci kitabında söylediği gibi "Her hayvanın en çok sevdiği, ona en değerli görünen ilk şey, kendi yaratılışı (constitution) ve bu yaratılışı hakkındaki bilincidir". Çünkü Doğa'nın hayvanı kendine yabancılaştır-

> ması veya onu meydana getirdikten sonra ona kendisiyle ilgili bir yakınlaşma veya kendini sevme duygusu vermemesi olası değildir. Böylece şu sonuca varmak zorundayız ki Doğa hayvanı meydana getirirken onu kendi kendisine yakın ve kendisi için değerli bir şey olarak ortaya koymuştur. Hayvanların kendilerine zararlı olan şeylerden kaçınmaları, kendilerine yararlı veya uygun olan şeylere yönelmelerinin nedeni budur (DL, VII, 85).

Bu sözler önemlidir, çünkü Stoacıların ahlâk felsefelerine *ortak doğa* kavramıyla başladıklarını ve doğada *insan ve hayvan davranışları arasında ortak bir zemin* arayışı içinde olduklarını göstermektedir. Stoacılar bununla hayvan ve insan davranışları arasında hiçbir fark olmadığı veya olmaması gerektiği veya insanın bütün davranışlarının kendini koruma içgüdüsüne bağımlı olması gerektiğini söylemezler. Tersine daha önce de çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi Stoacılar hem insan aklı ile hayvan ruhu arasındaki ayrımın bilincinde olup, hem de gerçek anlamda 'ahlâkî' davranışların ancak insani varlık türü için söz konusu olduğunu kabul etmektedirler. Onların burada vurgulamak istedikleri şey, Septiklerin her şeyin göreli olduğu, değerlerin herhangi bir nesnel temeli veya ölçütü olmadığı şeklindeki görüşlerinin aksine insan bir yana, *bütün canlılar için iyi, uygun, yararlı kavramlarının doğal, nesnel bir temeli olabileceği* ve bu temeli Epikurosçular gibi yanlış olarak hazzı arama, acıdan kaçınma yerine ondan daha asli bir şeyde, *varlığını koruma, devam ettirme içgüdüsünde veya içtepisinde aramanın doğru olacağıdır*.

Nitekim yukardaki sözlerinin hemen arkasından Diogenes bu önemli noktayı açıklığa kavuşturmakta ve şöyle demektedir:

> "Stoacılar bazılarının ileri sürdüğü gibi *hazzın bütün canlıların ilk içtepisi olduğu tezinin yanlış olduğunu söylerler*. Çünkü onlara göre haz, eğer gerçekten varsa, ancak doğanın kendisinin her türlü araştırmasını yapıp hayvanların varlığına veya yapısına uygun araçları bulmasından sonra ortaya çıkan ikincil bir üründür (by-product); böyle olması bakımından o, hayvanların serpilip gelişme ve bitkilerin çiçek açma durumlarıyla karşılaştırılabilir bir sonuçtur" (DL, VII, 86).

Stoacılara göre insan davranışlarının nihai amacı hazzı elde etmek ve acıdan kaçınmak değildir, bu içtepidir. Onlar bunu kanıtlamak için de doğal gözlemlere başvurmaktadırlar. Seneca emekleme aşamasını geçmiş bebeklerin düşüp kalkmalarının verdiği acılara rağmen ayakları üzerine dikilmek ve yürümek arzularını bunun bir örneği olarak vermektedir. Kaplumbağaların da ters çevrildiklerinde aslında hiçbir acı duymamalarına rağmen doğrulmak istemelerini aynı içgüdünün bir başka örneği olarak anmaktadır (LS, 57 B).

Cicero da Stoacıların insanın, hatta butün canlıların temel içgüdüsünün hazzı elde etmek ve acıdan kaçınmak olmayıp, kendini korumak, hayatta tutmak, varlığını devam ettirmek olduğu yönündeki bu görüşlerini kanıtlamak için benzeri bir örnek vermektedir: Bebekler daha haz ve acının ne olduğunu bilmeden veya bu duygulara sahip olmadan önce sağlıklarını korumalarına yardımcı olan şeyleri arzu eder ve zararlı şeylerden kaçınırlar. Eğer onlar kendi doğal yapılarını koruma yönünde böyle bir sevgi duymasalar, ortadan kalkmaktan doğal olarak korkmasalardı, böyle bir şey söz konusu olmazdı (İKÜ, 3, 16).

Öte yandan Stoacıların bu kendini koruma, kendi yapısına veya yaratılışına sevgi gösterme kavramını canlıların kendi çocuklarına karşı gösterdikleri sevgi ve ilgiyi içine alacak şekilde genişlettikleri de görülmektedir. Bu genişletme hatta *insanlar arasındaki doğal yakınlık*, sempati kavramına başvurularak diğer insanlara, topluma kadar uzatılmaktadır. Stoacıların evlenme, aile kurma, toplum oluşturma, devlet içinde yaşama vb. gibi Kiniklerin doğaya aykırı diye reddettikleri bazı toplumsal kurum ve uygulamaların değerini, doğallık ve insaniliğini, ahlâka uygunluğunu da yine aynı temel içtepiye dayanarak açıklayıp, geçerli hale getirdiklerini görmekteyiz.

Stoacıların bu konudaki düşünceleri Cicero tarafından son derecede açık bir biçimde ortaya konmaktadır:

> "Sonra Stoacılar Doğa'nın annebabalarda çocuklarına karşı sevgi yarattığını anlamanın önemli olduğunu ileri sürer ve insan ırkını topluluklar halinde biraraya gelmeye iten şeyin kaynağında, anne-

> babaların çocuklarına karşı duydukları bu sevginin bulunduğunu söylerler. Bu ilk olarak bedenin ve onun uzuvlarının yapısında açık olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar çocukların meydana getirilmesinin Doğa'nın tasarısı içinde yer aldığını göstermek için yeterlidirler. Öte yandan Doğa'nın bir yandan çocukların meydana gelmesini arzu edip, öbür yandan doğduktan sonra onların sevilmeleriyle ilgilenmemesi tutarlı değildir. Aşağı türlerden hayvanlarda bile Doğa'nın bu işleyişini açıkca görmekteyiz. Onların yavrularını karınlarında taşımaları ve daha sonra yetiştirilmeleriyle ilgili olarak sarf ettikleri çabalarını gördüğümüzde, Doğa'nın gerçek sesini duyuyor gibiyiz. Bundan dolayı *doğal olarak acıdan kaçındığımız ne kadar açık bir şeyse, Doğa'nın kendisinin dünyaya getirdiğimiz çocukları sevmeye bizi ittiği de o kadar açıktır.* İnsani varlıkları insani varlık olarak birleştiren karşılıklı sevgi duygusu, bu içgüdüden çıkmıştır. Bu duygu da bize Doğa tarafından verilmiştir. O halde bir insanın *sadece bir insan olması, ona, başka bir insana bir yabancı olarak bakmama ödevini yükler*... Bundan dolayı Doğa tarafından birlikler, toplumlar, devletler meydana getirecek bir yapıda yaratılmış bulunmaktayız... Krizippos olağanüstü bir güzellikle her şeyin insanlar ve tanrılar için yaratılmış olduğunu, ancak bunların da topluluk ve toplum için var olduğunu söylemiştir" (İKÜ, 3, 62-67).

Evrenin akıllı, amaç güden, iyi kalpli bir varlık tarafından yönetildiği, bütün varlıkların içlerinde taşıdıkları etkin ilkenin birliğinden dolayı birbirlerine bağlı, birbirleriyle akraba oldukları, bundan dolayı insanların birbirlerinin doğal düşmanları olmaları şöyle dursun, birbirlerine karşı doğal bir yakınlık, sevgi duyması gereken varlıklar oldukları yönündeki bu olumlu, iyimser kuramlarının sonucu olarak Stoacılar ahlâk felsefelerinde, kendimize karşı duyduğumuz ve duymamız gereken doğal sevginin yanısıra çocuklarımıza, akrabalarımıza, hemcinslerimize karşı göstermemiz gereken sevgi ve sorumluluklarımız üzerinde de önemle dururlar.

Bu bağlamda olmak üzere Hierokles diğer insanlara, kendimize duyduğumuz doğal sevginin aynısını gösterme ödevine sahip olduğumuzu vurgular. İnsanın, merkezinde kendisinin bulunduğu çok küçük bir daireden dışa doğru birbirlerini içeren birden fazla daire içinde yer

aldığını, bu dairelerden ikincisinin annebaba, eş ve çocuklardan, üçüncüsünün dede, nine, amca, dayı vb. gibi yakın akrabalardan meydana geldiğini, bu daireleri insanın hemşerilerinden, yurttaşlarından, nihayet diğer bütün insanlardan meydana gelen diğer dairelerin takip ettiğini söylerken, onun üzerine düşen görevin dışta bulunan dairelerde yer alan insanları mümkün olduğu kadar daha içteki dairelere alması olduğunu belirtir.

Bu Stoacılarda, aynı zamanda sağlıklı insan aklının ahlâk alanında kullanılmasının amaç ve doğrultularından birine işaret eder: Stoacılara göre bütün canlılar, hatta bütün varlıklar gibi insanlar da temel içtepi olarak kendisi koruma duygusuna sahiptir. Ama aklımız ve eğitimimizle bu ben-merkezcilikten kurtulmak, onu aşmak ve ilgimizi bütün diğer insanları içine alacak şekilde genişletme imkânımız da bulunmaktadır (LS, 57, G).

DEĞERLİ-DEĞERSİZ VEYA İYİ-KÖTÜ

Aristoteles mutluluğu insan hayatının nihai ereği olarak tanımlamış ve onun 'ruhun erdeme uygun etkinliği' olduğunu ileri sürmüştü. Stoacılar, diğer birçok konularda olduğu gibi bu konuda da onunla aynı görüştedirler. Onlara göre mutluluk, 'doğaya uygun davranış'tır; ancak bu davranışın temelinde bulunan, onu meydana getiren şey de 'erdem'dir.

Bununla birlikte Stoacılar gerek erdemin kendisi gerekse onu meydana getiren şeyler konusunda Aristoteles'ten daha katı, daha dar bir anlayışa sahiptir. Onların bu konudaki öğretileri ise değerli-değersiz, iyi-kötü şeyler hakkında geliştirdikleri son derece ince bazı düşüncelerine dayanır.

Diogenes Laertius bunlarla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> "Stoacılar bazı şeylerin iyi, bazılarının kötü, başka bazılarının ise ne iyi ne kötü olduğunu söylerler. Buna göre pratik bilgelik veya akıllılık (prudence), adalet, cesaret, ölçülülük ve benzerleri gibi erdemler, iyi şeylerdir. Bunların tersi yani akılsızlık, adaletsizlik ve benzer-

leri kötü şeylerdir. Ne iyi, ne kötü olan şeyler ise insana ne yararlı ne de zararlı olan şeylerdir. Bunlar örneğin *hayat*, *sağlık*, *haz*, *güzellik*, *güç*, *zenginlik*, *ün*, *soylu doğum* gibi şeylerle bunların zıddı olan ölüm, hastalık, acı, çirkinlik, güçsüzlük, yoksulluk, kötü ün, soylu olmama ve benzerleridir... Çünkü onlar [Stoacılar] bu tür şeylerin [hayat, sağlık, zenginlik vb.] kendileri bakımından iyiler olmadıkları, 'seçilmeyedeğer' (preferred) şeyler türüne veya alt sınıfına girmelerine rağmen ahlâkî bakımından 'kayıtsız, ilgisiz şeyler' (indifferents) grubuna ait olduklarını söylerler" (DL, VII, 102).

Diogenes Laertius'un verdiği bu bilgilerden neler ortaya çıkmaktadır? Stoacılar özellikle, geleneksel Yunan insanının, sokaktaki insanın iyi veya değerli gördüğü sağlık, güç veya zenginlik gibi şeyleri kelimenin gerçek anlamında iyi veya değerli şeyler olarak görmemektedir. Onları ne iyi, ne kötü olduğunu ileri sürdükleri ve ''ilgisiz şeyler ' olarak adlandırdıkları üçüncü bir grup içine sokmaktadırlar. İkinci olarak, Epikurosçuların iyi ve kötüye özdeş kıldıkları haz ve acı, Stoacılar tarafından kendinde iyi veya kendinde kötü olarak görülmemekte, yalnızca bu 'ilgisiz şeyler' grubu içinde ele alınmaktadır. Stoacılar sağlık, zenginlik, iyi ün gibi şeyleri iyi olarak nitelendirmeme konusunda Aristoteles'ten daha ileri gitmektedir. Çünkü Aristoteles belli ölçüde zenginlik, konfor, iyi ün gibi şeyleri mutluluğun kendisi olarak görmese de, en azından ona hizmet edebilecek, ona yardımcı olacak şeyler olarak belli ölçüde iyi veya değerli şeyler olarak kabul etmektedir. Buna karşılık Stoacılar bu tür şeyleri kesinlikle iyi veya değerli şeyler olarak nitelendirmemektedir. Bu, Stoacılarda bir insanın bütün bunlara sahip olmasına rağmen erdemli, dolayısıyla mutlu olmaması veya bunun tersine bunların hiçbirine sahip olmamasına rağmen mutlu olmasının mümkün olduğu anlamına gelmektedir.

Stoacıların sağlık, zenginlik, güç gibi 'ilgisiz şeyler' olarak adlandırdıkları grup içinde de ikinci bir ayrım yaptıkları bilinmektedir. Onlar mutlak olarak veya kendinde değerli veya iyi olarak görmedikleri bu şeyleri de a) 'seçilmeye değer olan' (preferred) ve b) 'seçilmeye değer olmayan' (dispreferred) şeyler olarak ikiye ayırmaktadırlar.

Bu son nokta üzerinde biraz daha fazla duralım. Stoacıların bu son grupla ilgili olarak böyle bir ayrım yaptığı ve 'ilgisiz şeyler'i kendi içlerinde ikinci bir ayrına tabi tutarak, ı) ahlâkî bakımdan tamamen ilgisiz olan şeylerle ıı) iyi ve kötü arasında yer olmakla birlikte mutlak anlamda, tamamen ilgisiz olmayan şeyler diye iki ayrı kategorinin veya grubun varlığını kabul ettiklerini görmekteyiz.

Bu konuyla ilgili olarak Diogenes Laertius bize şu ek bilgiyi vermektedir:

> "'İlgisiz ' iki anlama gelir: Birinci olarak o ne mutluluğa, ne mutsuzluğa katkısı olmayan şeylere işaret eder: zenginlik, ün, sağlık, güç ve benzerleri gibi; çünkü kullanım tarzlarına göre mutluluk veya mutsuzluğun aracı olmaları mümkün olmakla birlikte bunlar olmaksızın mutlu olmak mümkündür. İkinci ve tamamen başka bir anlamda olmak üzere üzerimizde ne çekme, ne itme yönünde bir güce sahip olmayan şeylerin de ilgisiz şeyler oldukları söylenir, örneğin bir insanın başındaki saçların sayısının tek veya çift olması veya ileriye doğru uzattımız parmağımızın düz veya kıvrık olması gibi. Ancak yukarda zikredilen şeylerin [Stoacılar tarafından] bu ikinci anlamda 'ilgisiz şeyler' oldukları söylenmemektedir; çünkü onlar bizi kendilerine doğru çekme veya itme yönünde bir güce sahiptirler; dolayısıyla biz onların bazısını seçeriz, bazısını ise reddederiz. Ötekiler ise kendilerini seçmemiz veya reddetmemiz bakımından tamamen eşit durumdadırlar" (DL, VII, 104-05).

Stoabaios ikinci yani mutlak anlamda değil de birinci yani ancak koşullu anlamda 'ilgisiz' olan şeylerin Stoacılar tarafından 'doğaya uygun ve doğaya aykırı olan ilk şeyler' olarak adlandırıldığını söylemektedir. Böylece sağlık, zenginlik, iyi ün gibi şeyler mutluluğumuz bakımından 'ilgisiz' yani onu meydana getirme bakımından 'önemsiz' şeyler olmakla birlikte 'doğaya uygun' şeylerdir, 'doğaya uygun ilk şeyler'dir. Buna karşılık hastalık, yoksulluk, kötü ün gibi şeyler mutluluğumuz bakımından yine 'ilgisiz' olmakla birlikte yine bu anlamda 'doğaya aykırı şeyler', 'doğaya aykırı ilk şeyler' olarak adlandırılabilirler (LS, 58 C).

O halde Stoacıların 'ilgisiz şeyler'le ilgili olarak, bir yandan ahlâkî bakımdan tam olarak ilgisiz olan şeyler ve öyle olmayan şeyler arasında ikili bir ayrım yaptıklarını görmekteyiz. Öte yandan Stoacılar ikinci gruba giren şeylerde de a) ahlâkî bakımdan mutlak olmamakla birlikte koşullu veya göreli olarak olumlu olanlarla, b) yine mutlak olmamakla birlikte, koşullu veya göreli olarak olumsuz olan şeyler arasında ayrım yapmaktadırlar.

Böylece Stoacıların şöyle düşündüklerini söyleyebiliriz: Kuşkusuz, sağlık hastalık, zenginlik yoksulluk gibi şeyler erdemler veya erdemsizlikler olmadıkları için iyiler veya kötüler, mutluluklar veya mutsuzluklar değildirler. Ancak onlar arasında birincileri yani sağlık veya zenginliği 'doğaya uygun ilk şeyler', ikincileri yani hastalık veya yoksulluğu 'doğaya aykırı olan ilk şeyler' olarak nitelemekte de bir sakınca yoktur. Çünkü 'doğaya uygun ilk şeyler'in kendi sahip oldukları bazı olumlu özellikleriyle bizi doğal olarak kendilerine çekme özelliğine sahip olmalarına karşılık, 'doğaya aykırı ilk şeyler' sahip oldukları bazı olumsuz özellikleri sonucu bizde doğal olarak kendilerinden uzaklaşma yönünde etki yaratma gücüne sahiptir.

Stoacılar bu görüşlerinden kalkarak Epikurosçulara şunu söylemektedir: Bizim 'doğal olarak' hazza yöneldiğimizi ve yine 'doğal olarak' acıdan kaçındığımızı söylemekte bir sakınca yoktur. Ama bu Epikurosçuların zannettikleri gibi *hazzın kendinde iyi*, *acının kendinde kötü olmasından ötürü değildir* veya bu anlama gelmez. Sadece *ahlâkî bakımdan şartlar eşit olduğu zaman* yani erdem ve erdemsizlik üzerinde bir etkileri olmadığı durumda bize haz veren sağlığın hastalığa, zenginliğin yoksulluğa göre doğal bir çekiciliği yani tercih edilebilirliği, seçilebilirliği olmasından ötürüdür veya bu anlama gelir. Öte yandan şartlar eşit olmadığı, erdem veya erdemsizlik bakımından eşit bir değere sahip bulunmadıkları zaman bunun tamamen tersi söz konusu olacaktır. Çünkü insanın asıl peşinden koştuğu, koşması gereken şey haz, kendisinden kaçınmak istediği, reddetmesi gereken şey de acı değildir; mutluluk veya mutsuzluktur ve bu ikincilerin temelinde olan şey ise erdem ve erdemsizliktir.

Stoacılar içinde bu yönde bir ayrımı ilk olarak yapan kişinin Zenon olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda bilgi veren Stobaios şunları söylemektedir:

> "Değerli şeyler içinde bazıları çok değerli, bazıları az değerlidir. Aynı şekilde değersiz şeyler içinde de bazıları çok değersiz, bazıları az değersizdir. Çok değerli olan şeyler [Stoacılar tarafından] 'seçilen, tercih edilen' şeyler, çok değersiz şeyler ise 'seçilmeyen, reddedilen' şeyler olarak adlandırılırlar. Şeyler hakkında bu terimleri ilk kullanan kişi Zenon'dur. Onlar 'ilgisiz' olmakla birlikte bu şeylerin tercihe dayanan (preferential) gerekçelerle seçildiklerini söylerler...Hiçbir iyi şey, en yüksek bir değere sahip olduğundan, seçilmez. Seçilen bir şey, ikinci dereceden bir yere ve değere sahip olduğu için bir şekilde iyinin doğasına yakındır. Çünkü bir sarayda kral *seçilmişler sırasında* bulunmaz; *seçilmişler sırasında bulunanlar*, kraldan sonra gelenlerdir" (LS, 58 E).

Benzetme güzeldir; demek ki Stoacıların ahlâk felsefesinde kral olan, erdemlerdir ve *onlar seçilenler, tercih edilenler grubu içinde yer almazlar*. Daha doğrusu onlar hakkında tercih edilme, seçilme gibi, deyim yerindeyse, *ikinci dereceden* ahlâkî bir değer ifade eden terimler kullanılamaz. Çünkü erdemler *zorunlu olarak*, *mutlak olarak* iyi veya değerli şeylerdir. Dolayısıyla *onlar herhangi bir seçime tâbi olmaz veya böyle bir şeye konu edilemezler*. Seçime girebilecek, seçilmeye veya tersine reddedilmeye lâyık olarak nitelendirilebilecek olanlar ancak diğerleri yani ilgisiz şeyler olacaklardır. Bu grup içinde yer alanlar zamana ve duruma, kullanım tarzına, erdemlerin gerçekleştirilmesine yardımcı olup olmamalarına göre koşullu, dolaylı veya göreli olarak iyi veya kötü olarak nitelendirilebilir, bu yönde bir değer veya değersizliğe sahip olabilirler. Onlar yine ancak bu anlamda doğaya uygun veya doğaya aykırı olarak nitelendirilebilirler. Öte yandan bu anlamda olmak üzere onların kendilerinde *doğadan gelen* belli bir değer veya değersizlik bulunduğu söylenebilir. Örneğin sağlık bu anlamda hastalığa göre *doğal* bir değere, çünkü doğal bir tercih edilebilme özelliğine sahiptir.

Nihayet Stoacıların bu sözleriyle, asıl anlamda erdemlerin kendileri gibi ilgisiz şeyler içinde yer alan, ancak tercih edilebilir veya reddedilebilir olan bu şeylerin de değerinin *salt bireysel yargılara, tercihlere bağlı olmadığını*, onların da *içinde yaşadığımız reel dünyanın nesnel bir özelliği olduğu*nu ifade etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Ancak Stoacılar içinde yer alan Khioslu Ariston ile Herillus'un, Zenon'un ve onu takiben Krizippos'un yaptığı bu ayrımı kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Sextus Empiricus'un verdiği bilgiye göre Ariston sağlık ve benzeri şeylerin 'tercih edilebilir ilgisiz şeyler' oldukları yönündeki bu görüşe karşı çıkmış, çünkü onları bu şekilde adlandırmanın aslında onların *bir şekilde iyi* olduklarını kabul etme anlamına geleceğini savunmuştur. Oysa ona göre *erdemle erdemsizlik arasında yer alan ilgisiz şeyler arasında hiçbir fark yoktur*. Dolayısıyla onlar arasında bazılarının 'doğa tarafından tercih edilebilir' olmasına karşılık, bazılarının doğal olarak öyle olmadıkları görüşü doğru değildir.

Ariston'un bu görüşünü savunmak üzere farklı durumlarda, doğası gereği tercih edilebilir olduğu söylenen şeylerin hiç de öyle olmadıklarının ortaya çıkacağı veya doğası gereği reddedilebilir, reddedilmesi gereken şeylerin tercih edilmesinin daha doğru olabileceği olaylara değindiği anlaşılmaktadır.

Bu konuda Sextus Empiricus'un verdiği bilgiye göre Ariston, bir zorbaya hizmet etmek zorunda kalan sağlıklı bir insanla, hasta olduğu için ona hizmet etmek zorunda kalmayan bir başka insan örneğini ortaya atmıştır. Ariston'a göre bilge insan bu insanlardan hangisinin yerinde olmak isteyecektir? Şüphesiz ikincinin. Çünkü birinci insanı yani sağlıklı olduğu için bir zorbaya hizmet etmek zorunda kalan insanı ahlâkî bakımdan mahvolmuş biri olarak görmemiz gerekmesine karşılık ikinci, hasta olduğu için ona hizmet etmek mecburiyetinde kalmayan insanı ahlâkî bakımdan şanslı bir insan olarak kabul etmek zorundayız. O halde ahlâkî bakımdan ne sağlık mutlak anlamda tercih edilebilir bir iyidir ne de hastalık mutlak anlamda tercih edilemez bir kötüdür (AFK, 64-66).

Ancak Cicero, Ariston'un bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre erdemle erdemsizlik arasında yer alan bu ilgisiz şeyler gru-

bunda, doğaya uygun olan şeylerle doğaya aykırı şeyler arasında içsel değer farklılıklarının kabul edilmemesi durumunda hayat karmakarışık olacak, onu meydana getiren şeyler arasında herhangi bir ayrım yapılamayacak ve böylece bilgelik için ortada hiçbir zemin kalmayacaktır. Bu durumda hayatla ilgili şeyler arasında hiçbir fark olmayacağı için onlar arasında hiçbir seçim de yapılamayacaktır.

Cicero başka bazı Stoacıların, örneğin Krizippos'un da kendisiyle aynı görüşte olduğunu ve aynı gerekçelerle Ariston'un bu sert görüşünü reddettiklerini söylemektedir:

> "Sadece İyi'nin ahlâkî bakımdan değerli olduğunu söylemek, insanın kendi sağlığına, çiftliğinin bakımına, politikaya katılmaya, işlerini yönetmeye, hayatın gerektirdiği görevlerini yerine getirmeye boş vermesi, hatta sözü edilen bu ahlâkî değerin kendisini terketmesi demektir... Ariston'a karşı bu itirazlar en ciddi bir biçimde Krizippos tarafından dile getirilmiştir... Bütün arzuların ortadan kaldırıldığı bir yerde bilgelik ayakta kalamaz. Her türlü seçim ve ayrımın terk edildiği bir durumda arzuların kendileri ortadan kaldırılmış olur. Eğer her şeyin diğerine eşit olduğu, aralarında hiçbir fark olmadığı söylenirse onlar arasında herhangi bir ayrım yapmak imkânsızlaşır... Hasta veya iyi olmamız, acıdan korunmuş veya acılar içinde kıvranıyor olmamız, soğuktan veya açlıktan korunmuş olmamız veya onlara maruz kalmamız arasında bir fark yoksa hayatımızı nasıl yönlendirebiliriz?" (İKÜ, 4, 68-70).

Aynı konuda Krizippos'un görüşünü nakleden Epiktetos da, benzer gerekçelerle ilgisiz şeyler arasında hiçbir ayrım yapmamanın veya onlara mutlak bir ilgisizlikle yaklaşmanın doğru olmayacağını savunarak bilge için uygun olan şeyin bu ilgisiz şeylerin nasıl kullanılacağını bilmesi olacağını söyler:

> "Bundan dolayı Krizippos şunu söylemekte haklıydı: Gelecek benim için belirsiz olduğu sürece ben her zaman *doğaya uygun şeyleri elde etmeye daha yatkın olan şeylere* sarılmaya devam ederim. Çünkü Tanrı beni bu tür şeyleri seçmeye yönelecek bir şekilde meydana getirmiştir" (LS, 58 J).

UYGUN İŞ, İŞLEV, EYLEM VEYA ÖDEV

Stoacı ahlâk felsefesinin temel kavramlarından bir diğeri de Stoacıların Yunanca 'kathekon' terimiyle ifade ettikleri, Cicero'nun Latince 'officium' terimiyle karşıladığı 'uygun iş, işlev, eylem' (proper function) kavramıdır. Öte yandan bu terimin bazı durumlarda 'ödev' (duty) kelimesiyle karşılanmasının daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Stoacılar 'uygun iş' veya 'işlev'den canlı bir varlığın yaratılışına, yapısına veya doğasına uygun olan veya onun için doğal olan her türlü faaliyeti anlamaktadırlar. O halde Stoacılarda bu kavramın son derecede genel bir biçimde tanımlandığı görülmektedir. Gerçekten Stoacılara göre 'uygun iş ve işler' bir yanda akıl sahibi olmayan hayvanların, hatta bitkilerin faaliyeti, diğer yanda ise akıllı bir varlık olan insanın eylemleri olmak üzere çok geniş bir alanı içine almaktadır. Daha somut olarak o herhangi bir canlının kendini koruma içtepisinin harekete geçirdiği temel 'faaliyet'lerinden başlayarak, insanın kelimenin asıl anlamında ahlâkî eylemine, doğru veya iyi eyleme, ödeve dayanan veya ilerde Kant'ın kullanacağı terimle 'ödevden kaynaklanan eylem'e uzanmaktadır.

Stoacıların mutluluğu 'doğaya uygun hayat' olarak tanımladığını biliyoruz. Öte yandan onların doğa derken hem varlıkların özel doğalarını, hem evrensel doğayı kastettiklerini de görmüştük. Stoacıların varlıkların özel doğalarıyla evrensel doğa arasında bir çatışma veya çelişki olması ihtimalini göz önüne almayan bir bakış açısına sahip olduklarını da belirtmiştik. Bütün bu olgulardan veya verilerden mantıksal olarak çıkarmamız gereken sonuç; Stoacılar için doğada bulunan canlı varlıkların kendi doğalarına veya Evrensel Doğa'ya uygun olan davranışlarının onların *uygun işlerini* oluşturacağı, özel olarak insan söz konusu olduğunda ise bu iş veya işlevin kelimenin dar anlamında onun *ahlâkî eylemini* ifade edeceği ve böylece onun *ödevini* oluşturacağı olacaktır. Böylece Stoacılara göre akıl sahibi olmayan hayvanlar için uygun işler, onların *içtepilerine uygun* faaliyetleri olacak, ancak insan hayvanlarla ortak olarak paylaştığı içtepi yanında akıl denen ayrı ve özel bir güce sahip olduğundan onun için uygun işler, onun *aklına uygun davranışları* veya *eylemleri* olacaktır.

Bu bağlamda özellikle ilk dönem Stoacılarının insanlar gibi eylemlerin kendileri arasında da kategorik bir ayrım yaptıklarını görmekteyiz. Onların insanları esas olarak iki gruba ayırdıklarını biliyoruz: Bilgeler ve bilgisizler veya cahiller, aptallar, deliler. Buna paralel olarak eylemlerin kendileri de Stoacılar tarafından iki ana gruba ayrılmaktadır: Erdemler veya iyiler (virtues) ve erdemsizlikler veya kötüler (vices). *Erdemler insana en mükemmel anlamda uygun olan, insan doğasına uygun düşen işler, eylemler veya ödevlerdir* ve onlar bilge insanların kendilerine özgü fiillerinden meydana gelirler. Bilgelerin dışında kalan bütün insanlar ise Stoacılar tarafından bilgisizler, cahiller veya aptallar olarak adlandırılırlar ve onların yaptıkları işler de buna bağlı olarak en mükemmel anlamda *insan doğasına uygun olmayan işler yani erdemsizlik veya kötüler* olarak nitelendirilir.

Bununla birlikte daha sonra gelen Stoacıların işlerle ilgili bu son derece katı ayrımı da yumuşatmaya çalıştıkları, insana uygun işlerle olmayan işler arasına ne biri, ne diğeri olan üçüncü türden bazı işleri eklemek yönünde çaba harcadıkları görülmektedir.

Bu konuda en ayrıntılı bilgiyi yine Diogenes vermektedir:

> "*Uygun iş (katekhon) doğanın düzenine uygun düşen eylemdir.* Çünkü onlar [Stoacılar] içgüdüyle yapılan eylemlerin bazısının uygun olduğunu, bazının bunun tersi olduğunu, öte yandan ne biri ne diğeri olan üçüncü bir grubun var olduğunu düşünürler. Uygun işler insanın örneğin annebabasını, kardeşlerini, ülkesini onurlandırması, dostlarıyla iyi geçinmesi gibi aklının kendini yapmaya teşvik ettiği işlerdir. Uygun olmayan veya onlara aykırı olan işler ise insanın annebabasına saygıyı ihmal etmesi, kardeşleriyle ilgilenmemesi, dostlarıyla iyi ilişkiler içinde olmaması, ülkesinin çıkarlarına kayıtsız kalması ve benzerleri gibi aklın çirkin bulduğu işlerdir. Ne uygun olan ne de aykırı olan işlere gelince, onlar da yerden ince bir dalı kaldırmak, bir kalemi veya keskiyi elinde tutmak gibi aklın ne yapılmasını teşvik ettiği ne de yasakladığı işlerdir" (DL, VII, 108-09).

Öte yandan bir önceki alt bölümde üzerinde durduğumuz ne iyi, ne kötü olan kayıtsız şeyler grubuyla ilgili yaptıkları ikili ayrımla-

rına paralel olarak bazı Stoacıların uygun işleri kendilerini de kendi aralarında mutlak ve şartlı olmak üzere iki gruba ayırdıkları anlaşılmaktadır. Bu Stoacılara göre:

> "Bazı uygun işler şartlara bağlı değildir, bazıları ise bazı durumlarda uygundur. Şartlara bağlı olmayan [uygun] işler, örneğin bir insanın sağlığına dikkat etmesi, duyu organlarına özel olarak bakım göstermesi ve benzerleridir. Durumlara bağlı olan uygun işler ise insanın kendini sakat etmesi, malını elden çıkarmasıdır. Uygun işlere aykırı olan işlerde de bu aynı durum söz konusudur" (DL, VII, 109).

Stoacıların bu ayrımı bir başka şekilde de ortaya koyduklarını, bazı uygun işleri *her zaman* uygun işler olarak nitelendirmelerine karşılık diğerlerinin öyle olmadıklarını ileri sürdüklerini de görmekteyiz. Bir örnek vermek gerekirse erdemli olmak veya erdemli yaşamak her zaman uygun bir iş veya ödevdir; buna karşılık yürümek, tartışmak her zaman uygun bir iş değildir (DL, VII, 109).

Stoabaios Stoacıların bu 'uygun işler' ve 'uygun işlere aykırı işler' ayrımını bir başka kavram çiftine, doğru-yanlış eylem kavram çiftine dayanarak biraz farklı bir şekilde sınıflandırmaktadır:

> "Bundan başka Stoacılar eylemlerin doğru, yanlış ve ne doğru, ne yanlış olan eylemlere ayrıldığını söylerler. Doğru eylemler şunlardır: Davranışlarında akıllı, ölçülü, adil, güler yüzlü, nazik olmak, dikkatli bir şekilde dolaşmak ve doğru akıla uygun olarak yapılan her şey. Yanlış eylemler şunlardır: Akılsızca, ölçüsüzce, haksız davranmak, kederlenmek, korkmak, hırsızlık yapmak ve genel olarak doğru akla aykırı olan her şey. Ne doğru, ne yanlış olan eylemler ise şunlardır: Konuşmak, soru sormak ve soruları cevaplandırmak, dolaşmak, şehirden ayrılmak ve benzerleri" (LS, 59 M).

Stoacıların işlerle ilgili bu ayrımlarını kendi verdikleri örneklerle daha somut olarak ortaya koymak istersek, onlara göre örneğin insanın annebabasına, ülkesine saygı göstermesi insanın akıllı, ahlâkî doğasına uygun; anne babasına saygısızlık etmesi, ülkesine ihanet etmesi ise ona aykırı bir davranıştır. Sağlığına dikkat etmesi, vücut bütünlüğünü koru-

maya çalışması koşulsuz olarak ona uygun, bunların tersini yapması yine koşulsuz olarak ona aykırı veya yanlış bir fiildir. Ama elinde bir kalem veya keski tutmanın, yerden bir ince dalı kaldırmanın veya bir şehri terketmenin veya terketmemenin ahlâkî bakımdan değerlendirilebilir bir yanı yoktur. Bunlar yine insanların yaptıkları işler, eylemler sınıfına girmekle birlikte ahlâkî bir değerlendirmenin konusu olamayacak, iyi veya kötü olarak nitelendirilemeyecek, ahlâkla ilgisi olmayan anlamında ahlâk-dışı (amoral) alana ait işler veya fiiller olacaklardır.

Stoacıların uygun işle iyi veya erdemli eylem arasındaki ilişkiler konusunda yaptıkları bir başka ayrım, ahlâk felsefesi bakımından daha önemli, daha değerlidir. Bu ise Stoacıların yaptıkları bir başka ayrıma, bu kez eylemlerin kendileri ile onların *failleri ve yapılış tarzları arasında* yaptıkları ayrıma dayanmaktadır.

Cicero *İyiler ve Kötülerin Sınırları Üzerine*'de Stoacıların uygun işle doğru veya iyi eylem arasında bir ayrım yaptıklarını söylemekte ve 'uygun bir iş'in bundan yani uygun bir iş olmasından ötürü her zaman 'iyi eylem' olarak nitelendirilmesinin mümkün olmadığı görüşünde olduklarından söz etmektedir:

> "Biz [konuşan Stoacı Genç Cato'dur] ahlâkî değerin (moral worth) 'biricik iyi' olduğunu ileri süreriz, ama kendisini iyi veya kötü şeyler sınıfına sokmamak şartıyla uygun bir işi yapmanın da [insanın doğasıyla] tutarlı olduğunu düşünürüz. Çünkü tarafsız (neutral) şeyler alanında *hakkında bir açıklama verilmesinin mümkün olması anlamında bir akılsallık unsuru* vardır. Böylece uygun bir iş, hakkında akılsal bir açıklamanın verilebileceği bir tarzda gerçekleştirilmiş iştir ve bu, *uygun bir işin ne iyi ne kötü olarak sayılması gereken ara bir bölgeye ait bir iş olduğunu gösterir*. Ne erdemler ne de erdemsizlikler arasında sayılmaması gereken bu şeylerde gene de faydalı olabilecek bir unsur olduğundan bu faydalı unsur korunmayı hak eder... Öte yandan bilge insanların bazı eylemlerinin bu tarafsız şeyler bölgesinde bulunduğu açıktır. Böylece bilge insan bu tür bir fiilde bulunduğunda onu 'uygun bir iş' olarak değerlendirir ve o, yargısında hiçbir zaman yanılmadığı için, bu uygun iş sözü edilen tarafsız şeyler bölgesinde yer alması gereken bir iştir".

"Aynı şeyi şu akıl yürütme de kanıtlar: 'Doğru eylem' diye adlandırdığımız bir şeyin var olduğunu görmekteyiz. O, *kusursuz bir tarzda gerçekleştirilmiş uygun iştir.* O halde 'eksik veya kusurlu bir tarzda [gerçekleştirilmiş] uygun iş' diye bir şey de olacaktır. Örneğin bize emanet edilen bir şeyi *doğru bir tarzda* sahibine geri vermek doğru bir eylemse, bir emaneti geri vermenin uygun bir iş sayılması gerekir. Bununla birlikte burada bu işi doğru bir eylem yapan, bu *doğru bir tarzda* yapılması şartıdır. Böylece tek başına geri verme fiili, *sadece uygun bir iş* sayılır. Ara dediğimiz bölgenin bazılarının seçilmeye değer olan, bazıları reddedilmesi gereken şeyleri içine aldığı açık olduğuna göre bu tarzda yapılan veya tasvir edilen her şey uygun işlerden oluşur. Bu şunu gösterir ki kendini sevme bütün varlıklar için doğal olduğundan bilge bir insan kadar akılsız biri de doğaya uygun olanı tercih edecek, ona aykırı düşeni reddecektir. O *halde bilge insanla akılsız insan bazı uygun işlere ortak olarak sahiptirler* ve bu bizi uygun işlerin bu ara bölgede bulunduğu sonucuna götürür" (İKÜ, 3, 58-60).

Sextus Empiricus bu açıklamaya Cicero'nun bu pasajda söylemek istediği şeyi yani Stoacılara göre tek başına veya sadece uygun olan eylemle doğru veya iyi eylem arasındaki farkı daha iyi anlamamıza imkân verecek şu bilgileri eklemektedir:

"Stoacılar şunu derler: Bütün işler bütün insanlarda ortak olmakla birlikte kendilerini meydana getiren şeyin *sanata dayanan bir yapı (disposition) olması veya olmaması* bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Çünkü erdemli insanın işi *yalnızca* annebabasına önem vermek ve genel olarak onları onurlandırmak değildir, bunu *bilgelikten dolayı* yapmaktır. Nasıl ki, insanın sağlığı meydana getirmesi hekimle, hekim olmayanın ortak olarak paylaştıkları bir şey olmakla birlikte sağlığı tıbbi yolla meydana getirmek sadece hekimlik sanatına sahip olana özgü bir işse, aynı şekilde gerek bilge insan gerekse bilge olmayan insanın her ikisi de annebabalarına saygı gösterirler, ama bunu *bilgelikten dolayı yapmak bilge sadece insana özgü şeydir.* Dolayısıyla *bilge insan, kendine özgü işi, her eylemini en mükemmel bir yapıdan kaynaklanan eylem olarak gerçekleştirmek olan bir yaşama sanatına da sahiptir.*" (AFK, 200-201).

Bütün bu bilgileri veya açıklamaları bir araya getirdiğimizde ortaya şu çıkmaktadır: O halde Stoacılar içtepiyi akıldan ayırdıkları gibi insanın yaptığı her 'uygun iş'i de 'doğru' veya 'iyi eylem' olarak nitelendirmemektedir. Onlara göre iyi eylemleri uygun işlerden veya eylemlerden ayıran şey, eylemi gerçekleştiren insanların farklılığından ötürü onların *yapılış tarzlarının farklılığı*nda yatar. Bilge bir insanla bilge olmayan insan aynı işleri yapabilir de yaparlar. Örneğin her ikisi de sağlıklarına dikkat eder veya her ikisi de evlenir, çoluk çocuk sahibi olur veya devlette görev alırlar. Ama bunları biri bilgisi, uzmanlığı, bilgeliğinin dayandığı özel yapısının, karakterinin sonucu olarak yapar veya bu temel üzerinde gerçekleştirir, diğeri ise bütün bunları böyle bir temele dayanmaksızın, sözü edilen şeylerin eseri olmaksızın gerçekleştirir. Bilge bir insanın eylemlerinin 'doğruluk'unu veya gerçekleştirdiği 'uygun işler'in özelliğini yani 'mükemmellik'ini, iyiliğini meydana getiren şey, esas olarak onun gerçekleştirdiği işin veya eylemin sahip olduğu bu özellik, onun gerisinde bulunan bu erdemli yapıdır (disposition).

Stoacıların insan eylemlerini, bu eylemleri yapanların özelliğine, karakterine, erdemli bir yapıya sahip olup olmamasına bağlayan bu görüşleri, onları eylemleri *sonuçları bakımından* değil de *yapılış nedenleri* veya *'ilk adımları'*, *'başlangıçları'* bakımından yargılamanın doğru olduğu yönündeki önemli bir başka görüşlerine götürür. Cicero, *İyiler ve Kötülerin Sınırları Üzerine*'de bu görüşle ilgili olarak da şunları söylemektedir:

> "Bir eylemin bilgece olduğunu söylediğimizde onun *ta başından itibaren tümüyle doğru* olmasını kastederiz. Çünkü hareket noktasını bilgelikten alan her şey, *bütün parçaları bakımından mükemmel* olmak zorundadır; Bunun nedeni bizim 'arzu edilmesi gereken ' (desirable) dediğimiz şeyin onda bulunmasıdır. Nasıl ki, insanın ülkesine ihanet etmesi, annebabasına şiddet göstermesi, bir tapınağı soyması yani *kötülüğün eylemin sonucunda bulunduğu* şeyler yapması yanlışsa, *kendilerinden herhangi bir sonuç çıkmasa da* korkma, üzülme veya şehvet gibi tutkulara sahip olması da yanlıştır. Bu

> sonuncular *sonuçlarından ötürü değil, derhal, ilk adımlarında, başlangıçlarında yanlış oldukları için* yanlıştırlar. Benzer şekilde *hareket noktalarını erdemden alan şeyler de sonuçlarından ötürü değil, ilk hareket noktalarından itibaren* doğru olarak görülmelidirler" (İKÜ, 3, 32).

Bu sözlerden mantıksal olarak çıkarılabilecek ve Stoacıların bilge kişi ile ilgili olarak gerçekten de savunduklarını gördüğümüz sonuç, bilge kişinin bilge olduğu için ahlâkî bakımdan yanılmaz bir varlık olduğu ve bu nedenle de yaptığı her şeyin ahlâkî bakımdan mükemmel olacağıdır. Buna karşılık, bilge olmayan kişilerin yaptıkları eylemler, arkalarında bilgi, akıl, karakter, erdemli kişilik yapısı olmadığı, onlardan kaynaklanmadığı için dış bakımdan benzeri özellikler gösterseler bile, doğru veya iyi eylemler olamayacakları için ancak uygun işler olarak nitelendirilebileceklerdir.

Stoacılar, bilge kişinin gerçekleştirdiği eylemlerin gerisinde bulunan kişilik yapısı, karakteriyle ilgili olarak başka özelliklerinden de söz etmekte ve bu özelliklerin ayrıca bilge kişinin yaptığı eylemlerin niteliğini belirlediği görülmektedir. Stobaios, Krizippos'un bu özellikleri *sağlamlık, kararlılık, değişmezlik* olarak sıraladığını belirtmektedir:

> "Krizippos şunları söylemektedir: [Ahlâk alanında] en uzak, en ileri noktaya erişen insan istisnasız olarak bütün uygun işleri yapar ve onların hiçbirini dışarda bırakmaz. Buna rağmen onun hayatı henüz mutlu bir hayat değildir; *mutluluk* bu ara bölgede yer alan eylemler buna ek olarak *sağlamlık, kararlılık ve kendilerine özgü değişmezliklerini kazandıklarında onun hayatında ortaya çıkar*" (LS, 59 I).

Cicero bu bağlamda insanın ahlâkî gelişiminin belli başlı aşamalarını, *uygun işlerin nasıl doğru, iyi veya mükemmel eylemlere dönüştüklerini*, bilge kişinin hangi özelliklere sahip olduğunu daha ayrıntılı olarak anlatmaktadır:

> "Stoacılar kendisi doğaya uygun olan veya doğaya uygun olanı meydana getiren ve dolayısıyla belli bir pozitif değere sahip oldu-

ğundan ötürü seçilmeye değer olan şeyi, 'değerli' diye adlandırırlar ve bu birinciye karşıt olan şeye de 'değersiz' derler. Başlangıç ilkesi böylece doğaya uygun olan şeylerin kendileri için tercih edilmeleri gereken şeyler, ona aykırı olan şeylerin benzeri şekilde reddedilmeleri gereken şeyler oldukları tesis edilince, bundan [insan için] ilk 'uygun iş'in insanın kendisini doğal yapısında koruması olduğu ortaya çıkar. Bundan sonra gelen şey, doğaya uygun şeylerin korunması, ona aykırı olan şeylerin reddedilmesi olacaktır. Bu seçme ve reddetme ilkesi bir kez keşfedildikten sonra onu 'uygun iş' tarafından belirlenen seçim izler. Bunun arkasından da bu seçimin 'değişmez bir alışkanlık' haline gelmesi gelir. Nihayet bunu da 'tam olarak akılsallaştırılmış *ve* doğaya uygun seçim' izler. *Gerçek anlamında İyi diye adlandırılan şeyin ilk kez ortaya çıktığı ve gerçek doğasında kavranmaya başladığı aşama, işte bu sonuncu aşamadır.* Böylece insanın ilk eğilimi, doğaya uygun olan şeylere yönelmesidir. Ancak o [insan] bir kavrayış kazanır kazanmaz veya daha doğrusu Stoacıların *ennoia* diye adlandırdıkları anlayışa erişebilir bir duruma gelir gelmez ve böylece insan davranışlarını yöneten düzeni ve deyim yerindeyse uyumu görür görmez, başlangıçtaki sevgisinin nesnesi olan her şeyden çok bu uyuma değer verir ve zekasını ve aklını kullanmak suretiyle bundan insan için en yüksek İyi'nin, kendisi için övülmeye değer ve arzu edilebilir olan şeyin burada yattığı sonucuna geçer" (İKÜ, 3, 20-21).

Böylece Stoacılar göre, halde insanın ahlâkî gelişim sürecinin veya bir eylemin gerçekten *ahlâkî bir eylem* olarak ortaya çıkması veya gerçekleştirilmesi olayının, birkaç aşamadan geçtiği görülmektedir: Birinci aşama, insanın bir canlı olarak varlığını devam ettirmek için sahip olduğu 'doğal içtepiye uygun davranması, onun gereğini yapma' aşamasıdır. Bunu onun kendi 'doğasına uygun olanı alma ve ona aykırı olanı reddetme' yönünde gerçekleştirdiği işler veya davranışlar izlemektedir. Üçüncü aşama bu alma ve reddetme işlemi keşfedilir keşfedilmez ortaya çıkan 'uygun seçimlerde bulunma' aşamasıdır. Bunun arkasından bu 'uygun seçimlerde bulunma eyleminin süreklilik veya kararlılık kazanması' aşaması gelmektedir. Nihayet son olarak, 'tümüyle akılsallaştırılmış ve doğaya tam olarak uygun' seçimlerde bulunma' yani Doğa'yla mutlak anlamda tutarlı, onunla tam bir uyum

içinde gerçekleştirilen doğru iyi, mükemmel, tam eylemler aşaması gelmektedir. Gerçekten iyi diye adlandırılması mümkün olan eylem, insana uygun olan mükemmel eylem, ancak bu aşamada ortaya çıkmaktadır. Bilge insan, bu beşinci aşamaya ulaşmış, insani gelişmenin en son aşamasına varmış olan insandır ve erdem işte bu en son noktaya gelmiş olan bilgenin sahip olduğu ahlâkî mükemmelliktir.

Stoacıların bir eylemi gerçekten ahlâkî yapan şeyin ne olduğu veya gerçekten iyi olan şeyin eylemin neresinde, hangi aşamasında bulunduğu, onu meydana getiren şeyin ne olduğu konusundaki bu görüşleri, görüldüğü gibi, ahlâk felsefesi bakımından son derecede önemli olup çeşitli açılardan ele alınıp üzerinde durulmayı gerektirmektedir.

Öncelikle Stoacıların bu görüşü, ilerde Kant'ta karşımıza çıkacak olan ünlü 'ödeve uygun eylem'le 'ödevden kaynaklanan eylem' ayrımını hatırlatmakta veya onu haber verir gibi görünmektedir. Ayrıca Stoacıların ahlâkî bir eylemi sadece sonuçları bakımından değil, aynı zamanda ve daha özel olarak hareket noktası, başlangıçları bakımından ele alıp değerlendirmek gerektiği yönündeki bu tezleri, yine Kant'ın ahlâkî bir eylemi sonuçları bakımından değil de hareket noktası bakımından değerlendirmemiz gerektiğini söyleyen ünlü kuramını hatırlatmaktadır.

Bununla birlikte belirttiğimiz bu iki konuda, Kant'ın kuramıyla Stoacıların sözünü ettiğimiz bu görüşleri arasında bazı önemli farklılıklar da vardır. Kant, ahlâkî bir eylemi ahlâkî bir eylem yapan şeyin, bu eylemi gerçekleştirmede öznenin kendisinden hareket ettiği 'iyi niyet' olduğunu ve sonuçları ne olursa olsun iyi niyete dayanan bir eylemin iyi bir eylem olduğunu savunur. Oysa Stoacıların bir eylemin sadece sonuçları bakımından değil, başlangıç noktasından itibaren iyi bir şey olmasından kastettikleri şey bundan oldukça farklı bir şeydir. Bu, Cicero'nun verdiği örneklerden anlaşılacağı üzere bilgiyle, bilinçle, bilgelikle yapılan bir eylemle içgüdüye (veya duygulara) dayanarak yapılan eylem arasındaki farklılıktır. Başka deyişle Sextus Empiricus'un açık bir şekilde belirttiği gibi Stoacıların vurgusu Kant'ta olduğu gibi iyi niyet, kötü niyet gibi temelde duygular veya vicdan üzerine

değil, bilgelikle yapılan bir eylemle bilgelikten kaynaklanmayan eylem üzerinedir.

Benzer şekilde Kant'ın 'ödevden kaynaklanan eylem'den kastı, tümüyle veya mutlak olarak iyi niyete dayanan ve ondan kaynaklanan eylemdir. Buna karşılık Kant için, 'ödeve uygun eylem', dış görünüşü bakımından ödeve uygun görünen, ama aslında öyle olmayan eylemdir. Kant'ın bu konuda verdiği örneği belirtirsek, akıllı bir bakkal kendisinden alışverişe gelen bir çocuğu kandırmanın iyi ününe zarar vereceğini hesaplayabilir ve bundan dolayı ödeve uygun görünen bir davranışta bulunarak çocukları kandırmayabilir. Ama bu, onun bu davranışın gerçekte ahlâkî bir davranış olmadığını, çünkü ödevden kaynaklanmadığını, sadece ödeve uygun görünen bir eylem olduğunu gösterir. Stoacıların gerçekten iyi bir eylemden kasıtları ise bu değildir; yukarda belirtildiği gibi bu sadece bilgiden, bilinçten, bilgelikten kaynaklanan eylemle öyle olmayan, içgüdüye dayanan ve eylemden kaynaklanan eylem arasındaki farklılıktır.

Kant'ın iyi eylemiyle Stoacıların iyi eylemi arasındaki bu farklılığın nedeni, aslında onların iyi eylemle ilgili olarak farklı modellerden hareket etmeleridir. Kant'ın iyi eylemi kendisine dayandırdığı şeyin 'iyi niyet' olmasına karşılık, Stoacılar iyi eylemle ilgili olarak Sokrates'in bilgi ile eylem arasında kurduğu sıkı ilişkiden yola çıkmaktadır. Onlar böylece daha önce birkaç kez işaret ettiğimiz gibi Sokrates'in peşinden gitmekte ve ahlâk konusunda onun gibi tamamen entelektüalist bir görüşü savunmaktadırlar.

Ancak onların bu yönde Sokrates'ten daha ileri gittikleri görülmektedir. Çünkü Sokrates'in ana tezi, bildiğimiz gibi, hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı, iyinin bilgisinin zorunlu olarak iyi eylemi arkasından sürükleyeceğiydi. Stoacılar da bu görüşü paylaşmaktadırlar. Ancak onlar buna Sokrates'te olmayan daha ileri bir şeyi, bilgiye dayanmayan, *bilgelikten kaynaklanmayan bir eylemin, sonuçları veya görünüşü itibariyle iyi bile olsa gerçekte iyi diye nitelendirilemeyeceği*, çünkü tam olarak erdemli veya mükemmel bir eylem özelliğini taşımayacağı tezini eklemektedirler.

İşte Sokrates'te olmayan bu ikinci ve daha ileri tezdir ki Stoacıları, Sokrates'te karşılaşmadığımız ve bir bakıma Sokrates'in genel dünya görüşüne, hümanizmine aykırı olduğunu söyleyebileceğimiz bir ayrıma, insanları kategorik olarak bilgelerle bilgisizlere, aptallara veya iyi, erdemli ve mutlu olması mümkün olan bir avuç azınlık, seçkinlerle böyle olmaları mümkün olmayan büyük çoğunluk arasında yaptıkları ayrıma götürmektedir.

Bu tezin Sokrates'in genel dünya görüşüne aykırı olarak nitelendirilmesi mümkün bir tez olduğunu söylüyoruz. Çünkü gerek tarihsel olarak Sokrates'in hayatı ve kişiliği, davranışları hakkında bildiğimiz şeyler, gerekse Platon'un sokratik diye adlandırılan diyaloglarında Sokrates'in sergilediğini gördüğümüz tutum, onun uygun bir şekilde insanlarla konuşulabilirse onların yani *bütün* insanların özellikle ahlâka ilişkin konularda iyinin, erdemin ve mutluluğun bilgisine ulaşmalarının mümkün olduğuna inandığını göstermekteydi. İnsanları bilgiler veya filozoflar, veya uzmanlarla bilgisizler olarak kategorik bir tarzda ikiye ayıran görüş, hiç şüphesiz 'hümanist' Sokrates'in değil, 'seçkinci', 'aristokratik' Platon'un görüşü olmuştur. Bundan ötürü Platon'u Sokrates'in hakiki bir öğrencisi olarak kabul edenlerin yanısıra onu Sokrates'in insan hakkındaki görüşünü tahrif eden, ona ihanet eden bir insan olarak yorumlayanlar bile vardır. Durum ne olursa olsun, Stoacı ahlâkta Sokrates'in kendisinde olmayan seçkinci bir sertliğin bulunduğu görülmektedir.

TUTKULAR

Stoacıların ahlâk felsefesinde varlığını gözlemlediğimiz bu sertliklerinin bir başka örneğiyle onların tutkular öğretisinde de karşılaşmaktayız. Öte yandan Stoacıların tutkulara ilişkin öğretileri insan ruhunu tamamen akıl ve bilinç olarak ele alan ana öğretilerinin bir devamı veya mantıksal uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Stoacılar daha önce Platon ve Aristoteles'in savunduklarından çok daha büyük ölçüde ruhsal tözün birliğini savunmakta ve insan ruhunun egemen kısmı olarak niteledikleri aklın, bütün diğer ruhsal güçlerin sadece parçaları

veya türemiş kısımları olduğunu söyledikleri ana güç olduğunu ileri sürmektedirler. Bunun sonucu olarak da Stoacılar, Platon ve Aristoteles'ten farklı hatta onlara karşıt olarak tüm duygu ve arzu, hatta tutkuları aklın kendisinden türetmek istemektedirler.

Stoacıların, tutkuları özleri itibariyle 'yanlış yargılar'a indirgedikleri anlaşılmaktadır. Onlar, Platon'un ruhun akıllı ve akıllı olmayan (öfkeli ve arzulayan ruh) kısımlardan meydana geldiği ve tutkuların ruhun akıllı olmayan kısımlarının akıllı olan kısmına hâkim olmasından ortaya çıktığı görüşünü reddederek, şehvet, öfke, korku gibi tutku veya duygulanımların bozuk görüşler, kanılar veya yanlış yargılardan başka bir şey olmadığını savunmaktadırlar. Öte yandan okulun kurucusu Zenon'un ve onu takiben Krizippos'un ileri sürmüş oldukları bu öğretinin Poseidonios tarafından reddedildiği ve onun ruh konusunda Platoncu modele geri dönerek tutkuları ruhun akıl-dışı kısımlarının eseri olarak açıklanması gerektiğini savunduğunu görmekteyiz.

Başka birçok konuda olduğu gibi, tutkular konusunda da Stoacıların verdikleri açıklamaların büyük bir bölümünün Krizippos tarafından ortaya atılmış olduğu anlaşılmaktadır. Galenos'un bu konuda verdiği bilgilere göre, Krizippos *Tutkular Üzerine* adlı kitabında akıllı bir hayvanın doğal olarak aklı izlediğini ve ona uygun davrandığını ileri sürmüştür. Ancak bazı durumlarda ve bazı şeylerle ilgili olarak insanın bu tutumunu terkettiği, akla aykırı düşen aşırı davranışlar gösterdiği görülmektedir. İşte Krizippos'a göre, tutkular onun bu akıl-dışı ve aşırı içtepilerine işaret etmektedir ve burada akıl-dışılıktan akla itaatsizliği, aklın yolundan sapmayı anlamamız gerekir. İçtepinin aşırılığından kasıt ise içtepilerin normal ve doğal olan ölçülerinin aşılmasıdır.

Krizippos ne demek istediğini açıklığa kavuşturmak üzere yürüme örneğini vermektedir: Bir insanın ihtiyacı olan bir şeyi elde etmek için yürüdüğünü varsayalım. Şimdi normal içtepisine uygun olarak yürüdüğünde, insanın ayaklarının hareketi bu yürüme içtepisine uygundur, aşırı değildir yani onun istediği anda durabilececeği bir hızdadır. Ancak bu insanın koşmaya başladığını varsayalım. Bu durumda onun ayaklarının hareketi istediği anda duramayacağı ölçüde hızlı veya aşı-

rı olacaktır. Böylece yürümede aşırılık yani koşma, bu anlamda söz konusu ictepiye aykırıdır, dolayısıyla akla aykırıdır. Çünkü doğal bir içtepinin ölçüsü, akla uygun olan, aklın kendisinin doğru olduğunu düşündüğü şeydir (LS, 65 J).

Krizippos'un bu örneği son derece başarılıdır, çünkü Krizippos'un ve onunla aynı görüşü paylaşan diğer Stoacıların temel görüşünü yani normal sağlıklı içtepilerle tutkular arasında aynı zamanda hem bir süreklilik hem de farklılık olduğu tezini son derecede açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu görüş veya teze göre tutkularla normal duygular, heyecanlar arasında yapısal bir fark, bir mahiyet farkı yoktur. Bundan dolayı insanda varlığı görülen duygusal veya heyecanlarla ilgili çatışmayı insan ruhunda her biri onu farklı, ters yönlere götürmek isteyen iki ayrı, karşıt ilkenin, akılla akıl-dışının savaşının sonucu olarak yorumlamak zorunda değiliz. Bu görüşe göre tutkular, bu tür bir savaşta aklın akıl-dışı tarafından yenilgiye uğratılması olarak açıklanmak zorunda da değildir; tersine onları normal duygu veya heyecanların aşırı, ölçüsüz veya sağlıksız biçimlerinden başka şeyler olarak görmemek gerekir. Sonuç olarak, Krizippos'a göre, tutkular akıl-dışı şeyler değildirler, sadece akla itaatsizliklerdir. Aklın normal, doğal yargıları doğru yargılardır ve bu doğru yargıların eserleri de normal, doğru duygular ve heyecanlardır. Tutkulara gelince onlar, aklın yanlış yargıları, zayıf doğrular veya kanılardan başka şeyler değildirler.

Stoacıların tutkular hakkındaki bu kuramlarının, ahlâk felsefesi alanında monist-entelektüalist bir kuramın bazı iyi yanlarını içinde barındırdığı muhakkaktır. Böyle bir kuram felsefi olarak başarılıdır, çünkü insan ruhunu bir bütün olarak almakta, onu birbirine zıt, birbirine düşman kuvvetlerin savaş alanı olarak görmemektedir. Bu kuram, normal, doğal heyecanlarla tutkular arasında bir nitelik değil, derece, ölçü farkı olduğunu savunmakta ve böylece tek bir ilkeye dayanarak bütün insan davranışlarını açıklamaktadır. Böyle bir kuram ahlâk pratiği bakımdan da başarılıdır, çünkü tutkuları veya kötü duyguları, heyecanları yargı yanlışına indirgediği için onların düzeltilmesi veya iyileştirilmesinin yollarını göstermektedir. Daha önce Sokrates'in ahlâk felsefesini

değerlendirirken de değindiğimiz gibi, entelektüalist bir ethik kuramında insanda ne olduğu bilinmeyen akıl-dışı güçlerle, nasıl yapılacağı bilinmeyen zorlu bir savaş söz konusu olmaz. Tersine onda insan aklının eğitilmesi, iyileştirilmesi yoluyla tutkuların kontrol altına alınması, olumlu bir şekilde düzenlenmesi imkânı olarak kabul edilmektedir.

Bununla birlikte Stoacılığın bu kuramında haklı olarak değinilmiş, dikkat çekilmiş olan ciddi bir probleme işaret etmemiz gerekir. Bu, Stoacı fizikte kaderin zorunluluğu ve belirleyiciliği ile insan özgürlüğü arasında ortaya çıkan çelişkinin veya çatışmanın benzeri olan bir sorundur. Şöyle ki, Stoacılar tutkuları yanlış fikirlere indirgemekte, onları aklın yargılarına itaatsizlik, onlara aykırı davranma olarak açıklamaktadırlar. Ancak *böyle bir şey nasıl mümkündür*? Çünkü bu kuramın tersi olan bir kuram, örneğin Platonculuk tutkuların varlığını açıklamak için insanda var olduğunu kabul ettiği bazı akıl-dışı kuvvetlere başvurabilir; nitekim de öyle yapmaktadır. Platoncu kuramın bir başka versiyonu olan Hıristiyanlık, kötünün varlığını açıklamak için insanın düşüşü efsanesinden yararlanabilir; nitekim de öyle yapmaktadır. Ama insanı özü itibariyle akıl olarak kabul eden Stoacılık bu tür şeylerin varlığını nasıl açıklayabilir?

Bununla vurguladığımız, Stoacıların tutkuların yapısını, mekanizmasını açıklayamamaları değil, onların kaynağını, nasıl mümkün olabildiklerini açıklamakta karşılaşacakları zorluktur. Stoacılar tutkuların mekanizmasının ne olduğunu şöyle açıklamaktadırlar: Tutkular yanlış fikirler olup, yanlış değerlendirme yargılarıdır. Ama *tümüyle akılsal olan insanın bu tür yanlış değerlendirmeler yapması* yani *yanlış görüşlere sahip olması nasıl mümkündür*? Doğal, akılsal hatta tanrısal olan bir yeti, bir güç nasıl olup da akla aykırı, doğaya aykırı, bu tür yargılara imkân vermektedir?

Orta Dönem Stoacılığına mensup olan Poseidonios'un, tutkuları yanlış düşünceler olarak açıklayan Krizippos'a, işte tam da bu nedenle itiraz ettiği ve yine buna dayanarak bir şekilde yeniden Platoncu açıklamaya dönmek istediği anlaşılmaktadır. Bu konuda bilgi veren Galenos şunları söylemektedir:

> "O [yani Poseidonios] tutkuları ne yargılar ne de yargıların sonuçları olarak ele alır; tersine onları eski öğretiye uygun olarak öfke ve arzu yetisinin ürünleri olarak görür. Poseidonios *Tutkular Üzerine* adlı incelemesinde Krizippos'a ve onun izleyicilerine sürekli olarak şu soruyu sormaktadır: *Bu aşırı içtepinin nedeni nedir? Çünkü akıl kendi işlerinin ve sınırlarının dışına çıkamaz.* O halde bir başka, akıl-dışı yetinin içtepinin sınırları aşmasının nedeni olduğu apaçıktır, nasıl ki koşmanın yürüme tercihinin sınırlarını aşmasının nedeni, akıl-dışı olan bir şey yani cismin ağırlığa sahip olması ise" (LS, 65 K).

Stobaios da benzer bir şekilde tutkularda basit yargı yanlışını aşan bir şeyler olması gerektiğini hatırlatmaktadır. Stoacıların 'doğaya aykırı' olandan doğru akla, doğal akla aykırı olan şeyi kastettiklerini belirttikten sonra şöyle demektedir:

> "'Akıl-dışı' ve 'doğaya aykırı' terimleri [Stoacılarda] alışılagelen anlamlarında kullanılmamaktadır. Onlarda akıl-dışı, 'akla itaatsiz' anlamına gelmektedir. Oysa her tutku bir şiddettir, aklı aşan bir güçtür. Tutkuya sahip insanlar çoğunlukla *bir şeyi yapmanın uygun olmadığını bilir*, ama binicisinin emrine uymayan bir at gibi *onu yapmaktan kendilerini alıkoyamazlar*... Tutkular söz konusu olduğunda 'doğaya aykırı olan' da doğru ve doğal akla aykırı olarak meydana gelen şeydir. Tutkunun etkisi altında olan insanlar akıldan yüz çevirirler, ancak bu insanların durumu şu veya bu konuda yanılmış olan insanların durumuna benzemez, *özel bir tarzda yanılan* insanların durumuna benzer. Çünkü insanlar, örneğin atomların ilk ilkeler oldukları yönündeki görüşlerinin doğru olmadıklarını öğrendiklerinde, bu görüşlerini bir kenara bırakırlar. *Ama tutku durumu içinde bulunan insanlar örneğin üzülmemeleri, korkmamaları gerektiğini anladıklarında veya öğrendiklerinde bile bu tutkularını bir tarafa bırakmaz, onların etkileri altında kalmaya devam ederler*" (LS, 65 A).

Stoacıların iyi ve kötü duyguların, heyecanların ve tutkuların kaynağı olarak doğru veya yanlış yargıları görmeleri, onların son derecede hayati önem taşıyan temel, pratik bir tezlerinin teorik kaynağını oluşturmaktadır. Bu, tüm Stoacı ahlâk felsefesinin özünü teşkil eden

ve Epiktetos ile Marcus Aurelius gibi son dönem Stoacılarının özellikle vurguladıkları iyi ve kötünün, mutluluk ve mutsuzluğun özleri itibariyle dış şeylere değil, bize, sadece bize bağlı oldukları tezidir: İyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik, mutluluk veya mutsuzluk bize bağlıdır, çünkü onlar bizim doğru veya yanlış düşüncelerimizle, yargılarımızın sonuçlarından başka şeyler değildir.

Epiktetos'a ayırdığımız bölümde onun bu tezi son derece etkili bir biçimde şu sözlerle dile getirdiğini görmüştük:

> "İnsanları rahatsız eden, şeylerin kendileri değildir; şeyler hakkındaki yargılarıdır. Örneğin ölüm kesinlikle korkunç değildir; çünkü eğer öyle olsaydı, Sokrates öyle olduğunu düşünürdü. Korkunç olan, ölümün korkunç olduğuna ilişkin yargıdır. Bundan dolayı engellendiğimiz, rahatsız olduğumuz veya üzüntü duyduğumuz her seferinde başkalarını değil kendimizi yani kendi yargılarımızı suçlamamız gerekir" (*Düşünceler*, V).

ERDEM VE MUTLULUK

Stoacılar için tüm doğa incelemesinin amacının ahlâk için bir hazırlık olmasına paralel olarak, tüm ahlâk incelemelerinin amacı da insan için mutluluk sağlamaktır. Öte yandan mutluluk ancak insanın aklî faaliyetinde veya erdemde aranması ve bulunması gereken şeydir. Başka bir deyişle, *en yüksek iyi sadece erdemdir* ve *mutluluk da sadece erdemli bir hayattan ibarettir.*

Stoacılar insan ruhuna özelliğini veren şeyin onun en üst kısmı olan akıl olduğunu savundukları için erdemi, Sokrates gibi esas olarak bilgiye indirger. Sokrates gibi onlar için de erdemsizlik veya kötülük, esas olarak bilgisizlikten kaynaklanır veya ona indirgenebilir. Bu onları yine Sokrates'i izleyerek erdemin öğrenilebilir bir şey olduğu görüşüne götürür. Ancak bu onların sadece bilgiyle yetindikleri veya Platon ve Aristoteles gibi *bilgiyi pratik faaliyetin üzerine yerleştirdikleri* anlamına gelmez. Çünkü Sokrates gibi Stoacılar için de *bilgi özü itibariyle insanın akılsal davranışı için bir araç* olma durumundadır. O halde Stoacı ilkelere göre erdem, teori ile uygulamanın, bilgi ile pratiğin ele-

le vermesi sonucu ortaya çıkar ve *entelektüel bilgiye dayanan eylem* olarak tanımlanır.

İlkçağ felsefesinde erdemle bilgi arasında zorunlu ve sarsılmaz bir ilişki kuran, erdemi bilgiye, erdemsizliği bilgisizliğe indirgeyen, hiç kimsenin bilerek veya isteyerek kötülük yapamayacağını ileri süren Sokrates'in, ahlâkî eylemde iradenin veya arzunun rolünü göz önüne almayan bir tutum içinde olduğunu görmüştük. Stoacılar da aynı düşünceyi devam ettirir. Onlara göre ahlâkla veya iyi ile ile ilgili bilginin arzu veya iradeden önce geldiğini veya bunun tersine iradenin bilgiyi bir yardımcı olarak kullandığını, ondan yararlandığını düşünmek doğru değildir. Tersine ahlâkî eylemde, bilgi ve irade birbirlerinden ayrılmaz bir bütün olarak karşımıza çıkmakla kalmaz, onlar bunun da ötesinde aslında bir ve aynı şeydirler.

Platon'dan başlayarak, Yunan ahlâk felsefesinde dört temel erdemin var olduğu ve onların birbirlerinden ayrılamaz olduğu yönündeki görüşün yaygınlık kazandığını biliyoruz. Platon'un varlığını ileri sürdüğü dört temel erdem, ruhun arzulu kısmının erdemi olan *ölçülülük*, öfkeli kısmının erdemi olan *cesaret*, akıllı kısmının erdemi olan *pratik bilgelik* veya *basiretle* (prudence, phronesis), bu üç erdemin birliğini meydana getiren *adalet*ti.

Diogenes ve Stoabios, Stoacıların erdemleri birincil ve ikincil erdemler olarak iki gruba ayırdıklarını ve birinci gruba giren erdemler olarak basiret, cesaret, ölçülülük ve adaleti belirttiklerini söylemektedir.

Erdemlerin birliği veya tekliği konusuna gelince, Stoacılar arasında bu konuda bir görüş ayrılığının olduğu anlaşılmaktadır. Eretrialı Menedemos ve Khioslu Ariston'un erdemlerin birliği görüşünü savunmalarına karşılık, Zenon'un dört temel erdemin birbirlerinden ayrılamaz olmakla birlikte farklı oldukları tezini savunduğu, Krizippos'un ise bu tartışmada Zenon'unkine daha yakın bir duruşu benimsediği anlaşılmaktadır.

Ariston'a göre erdem kendisi bakımından yalnızca tek bir şeydir. Bizim birçok erdemden söz etmemizin nedeni, onun konusu olan şeylerin farklılığıdır. Bir erdem diğerinden herhangi bir iç veya özsel ni-

teliği bakımından ayrılmaz, ortaya çıktığı veya kendini gösterdiği dış şartların veya durumların farklılığından ötürü ayrılır. Plutarkhos, Ariston'un bu görüşünü bir benzetmeyle şöyle açıklamaktadır:

> "Khioslu Ariston da erdemi, 'sağlık' diye adlandırdığı özü itibariyle tek olan bir şeye özdeş kılınıştır...[Ona göre] erdem, bıçak veya ateşe benzer bir şeydir. Nasıl ki bir bıçak farklı durumlarda farklı şeyler yapan, ateş farklı şeyler üzerinde farklı etkiler meydana getiren bir şey olmakla birlikte bir ve aynı şey iseler erdem de farklı durumlarda farklı fiillerde bulunmasından dolayı farklı adlar almakla birlikte aslında bir ve aynı ruh halinden, ruhun 'sağlıklı hali'nden başka bir şey değildir" (LS, 61 B).

Buna karşılık Zenon'un farklı erdemlerin varlığını kabul ettiğini görmekteyiz. Bu konuda da bilgi kaynağımız yine Plutarkhos'tur:

> "Zenon, birbirlerinden ayrılamaz olmakla birlikte birbirlerinden ayrı ve farklı oldukları gerekçesiyle, Platon gibi, basiret, cesaret, ölçülülük ve adalet olarak birbirinden farklı çok sayıda erdemin varlığını kabul etmektedir. Bununla birlikte onları tanımlarken şeylerle ilgili farklı, durumlarına göre eylemlerde farklılık gösteren tek bir erdem olduğunu ileri sürerek cesaretin dayanıklılık gerektiren şeylerde *basiret*, ölçülülüğün seçimle ilgili şeylerde *basiret*, adaletin dağıtım gerektiren şeylerde *basiret*, nihayet özel anlamda basiretin da eylem gerektiren şeylerde *basiret* olduğunu söylemektedir... Krizippos'un da görüşü budur" (LS, 61 C).

Stobaios da, Stoacıların erdemin özü itibariyle bir *bilgi* olduğu ana görüşlerinden hareketle farklı erdemlerin bir aynı bilginin veya bilimin (episteme) farklı türleri veya uygulamaları olduğu konusunda görüş birliği içinde olduğunu belirtmekte ve onların bu yöndeki görüşlerini şu şekilde açıklığa kavuşturmaktadır:

> "Basiret, yapılması ve yapılmaması gereken şeylerle ne yapılması ne de yapılmaması gereken şeylerin bilgisidir veya iyi, kötü ve tarafsız şeylerin bilgisidir... Ölçülülük seçilmesi veya kaçınılması ge-

reken şeylerle yine tarafsız durumların bilgisidir. Adalet, kişilere hak ettikleri şeyleri dağıtmakla ilgili bilgidir. Cesaret de korkulması ve korkulmaması gereken şeylerle böyle olmayan şeylerin bilgisidir" (LS, 61 H).

Stobaios bir başka yerde erdemle bilgi arasındaki sıkı ilişkileri ve erdemlerin ne bakımdan birbirlerinden farklı olduklarını daha açık bir biçimde şöyle ortaya koymaktadır:

"Bilimler (episteme) ve uzmanlıklar demek olan bütün erdemler aynı bilgileri (theorama) ve ereği paylaşırlar. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılamazlar. Çünkü onların birine sahip olan tümüne sahip olur ve onların birine uygun olarak eylemde bulunan da tümüne uygun eylemde bulunmuş olur. Onlar birbirlerinden ancak kendilerine özgü bakış açılarıyla ayrılırlar. Çünkü basiretin bakış açısı, birincil olarak, yapılması gereken şeylerin bilgisi ve uygulamasıdır; ikincil olarak yapılması gereken bu şeylerin sarsılmaz bir şekilde yapılması amacıyla dağıtılması, seçilmesi ve dayanılması gereken şeylerin bilgisidir. Ölçülülüğün özel bakış açısı, esas olarak, içtepileri sağlıklı bir durumda tutmak ve onların bilgisini edinmektir; ama ikincil olarak onun amacı insanın sarsılmaz bir şekilde içtepilerini yönlendirmesi için diğer erdemlerle ilgili şeyleri bilmektir. Benzer şekilde cesaret esas olarak katlanılması gereken her şeyin bilgisini içine alır; ikincil olarak ise diğer erdemlerle ilgili şeyleri bilmek ister. Nihayet adalet esas olarak kişilerin hak ettikleri şeyleri araştırır, ama ikincil olarak geri kalan şeyleri de inceler" (LS 61 D).

Stoacıların erdem konusundaki diğer önemli bir görüşleri de, *erdemle erdemsizlik arasında hiçbir ara durumu kabul etmemeleridir.* Onlara göre, erdeme sahip olan ona tümüyle, bütün olarak sahiptir; ona sahip olmayan ise ondan tümüyle, bütün olarak yoksundur. Böyle bir insanın erdeme sahip olmaya daha yakın veya daha uzak olmasının hiçbir önemi yoktur. Diogenes Laertius, bu konuyla ilgili bir benzetmeye başvurarak, bir değneğin düz ya da eğri olması gibi, Stoacıların da bir insanı ya adil veya adaletsiz olarak nitelendirdiklerini ve bu durumun bütün diğer erdemler için söz konusu olduğunu ileri sürdük-

lerini söylemektedir (DL, VII, 127). Aynı konuyla ilgili olarak bir başka benzetme yapan Plutarkhos, nasıl boğulma gerçekleşirken, insanın başının suyun bir karış altında olmasıyla beş yüz karış altında olması arasında bir fark yoksa, Stoacıların erdemsizlik bakımından insanların içinde bulundukları dereceler arasında da hiçbir ayrım yapmadıklarını söylemektedir (LS, 61 T).

BİLGE İNSAN

Stoacıların bu görüşlerinin mantıksal sonucu, onların daha önce birkaç kez değindiğimiz gibi insanları ahlâkî bakımından aralarında hiçbir benzerlik bulunmayan iki ana gruba ayırmış olmalarıdır. Bu iki ana grup, bilgeler ve geri kalanlar yani sıradan insanlar, bilgisizler, aptallar veya delilerden meydana gelmektedir. Bu iki grubu Stoacılar birbirini mutlak olarak dışlayan ve aralarında hiçbir geçiş noktası olmayan, birbirine tamamen kapalı iki insan kategorisi olarak ele almaktadırlar. Böylece, bilgeler arasında hiçbir bilgisiz veya aptal olmadığı gibi bu ikinciler arasında da herhangi bir bilgeliğe sahip birini bulmak mümkün değildir. Bilge insanın her türlü yanlıştan, kusurdan korunmuş olan mükemmel bir varlık olmasına karşılık, bilge olmayan kişinin yaptığı her şey yanlıştır, kötüdür. Bilge insanın her konuda doğru bilgiye sahip olmasına karşılık diğerinin sahip olduğu şey sadece kanıdır, sanıdır.

Stobaios, Stoacıların bilgeler ve geri kalanlar ayrımını onların ahlâkının temel kavramı olan erdemliler ve erdemsizler kavram çifti etrafında ortaya koymaktadır:

> "Erdemli insanlar sınıfının bütün hayatları boyunca bütün erdemleri uygulamalarına karşılık, erdemsiz insanlar bunların zıddını, kötü ve kusurlu şeyleri yaparlar. Bundan dolayı birinci grubun yaptıkları her şeyde ahlâkî bakımdan mükemmel olmalarına karşılık, diğer grup her zaman ahlâkî yanlışlar yapar. Erdemli insanın yaptığı her şeyde hayat tecrübesini kullanmasına ve böylece akıllı, ölçülü ve diğer erdemlerle uyum içinde eylemde bulunması anlamında her şeyi iyi bir şekilde yapmasına karşılık erdemsiz insan her şeyi kötü bir şekilde yapar" (İG, 222).

Zeller'in haklı olarak işaret ettiği gibi, Stoacılar, bilge insanın mutlak kusursuzluğu üzerinde ısrar etmekten ve onu bilge olmayan insanların mutlak yetersizliği karşısına koymaktan büyük zevk duyarlar. Böylece bilge insan, bütün insanlar arasında *özgür olan* tek insandır, çünkü o iradesini kullanarak kendini kontrol etme gücüne sahiptir. Bilge insan bütün insanlar arasında *en güzel olan* tek insandır, çünkü güzel olan yalnızca erdemdir ve erdeme sahip olan yalnızca odur. Yine bütün insanlar arasında gerçek anlamda *zengin ve mutlu olan*ın yalnızca o olduğu söylenebilir, çünkü ruhun iyileri en değerli olanlardır ve gerçek zenginlik de hiçbir şeye ihtiyacı olmamaktır. Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan insan ise yalnızca bilge insandır (Zeller, 270).

Stoacılar bununla da kalmaz, bilge insanın aynı zamanda *mükemmel bir kâhin, mükemmel bir rahip, mükemmel bir şair, mükemmel bir hatip, mükemmel bir diyalektikçi, mükemmel bir devlet adamı, hatta mükemmel bir koca, mükemmel bir baba* olduğunu söylerler. Onun bütün bu sanatları veya işleri en mükemmel bir şekilde gerçekleştiren bir varlık olmasının nedeni onların tümünün son tahlilde doğru bilgiye dayanması ve bu bilgiye ise insanlar arasında sadece bilge insanların sahip olmasıdır. Örneğin kehanet, insan hayatıyla ilgili olarak tanrılar veya daimonlar tarafından gönderilen anlamlı işaretlerin teorik bilgisine dayanır. Bu bilgiye ise ancak bilge sahiptir. Örneğin rahibin kurbanlar, dualar, arınmalarla ilgili yasalar konusunda tecrübe sahibi olması, tanrıların doğasını yakından bilmesi vb. gerekir. Bütün bunları da ancak bilge bilebilir ve bu durum geri kalan diğer meslekler veya sanatlar için de geçerlidir.

Bilge insanlar –veya iyi veya erdemli insanlar, çünkü bütün bunlar bir ve aynı şeydir– aynı zamanda gerçek anlamda büyük, güçlü, soylu, kuvvetli varlıklar olarak görülmelidirler; onlar büyüktür, çünkü hedef ve amaçlarını yerine getirir; aynı zamanda güçlü olup, her bakımdan gelişmiş ve kuvvetli oldukları için yenilmezdirler. Bundan dolayı onlar ne kimse tarafından bir şeye zorlanabilir ne de kendileri kimseyi bir şeye zorlarlar; kimseye zarar vermezler, kimse de onlara zarar veremez. Ne kimseyi aldatırlar ne kimse tarafından aldatılabilirler.

Bu özellikleri onları insanlar arasında gerçek anlamda krallar diye adlandırılmaya layık tek varlıklar haline getirir, çünkü krallık hiç kimseye hesap vermeyen bir kurumdur ve bu özelliğinden ötürü de o ancak bilgelerin elinde olan bir egemenliktir (DL, VII, 122).

Stoacılar bilge insanın tasvirinde o kadar ileri giderler ki, sonuçta onunla tanrılar, onun mutluluğuyla tanrıların mutluluğu arasında hiçbir fark görmezler. Stobaios, Krizippos'un bilge insanın mutluluğunun Zeus'un mutluluğundan hiçbir farkı olmadığını, Zeus'un mutluluğunun bilge insanın mutluluğundan ne daha büyük, ne daha şerefli olmadığını söylediğini belirtir (İG, 222).

Stoacılar özelliklerini bu kadar olağanüstü hale getirdikleri bilgenin ortaya çıkmasının çok zor olduğunu da kabul ederler. Bu bağlamda olmak üzere ne Zenon, ne Krizippos bu tür bir bilge oldukları iddiasında bulunmamışlardır. Krizippos, buna ek olarak, Stoacılığın bilge insan kuramıyla gerçek hayatta var olan insanların pratik ahlâkî kabiliyetleri arasındaki uçurumun farkında olduğunu gösteren sözler söylemektedir:

> 'Büyüklük ve güzelliklerinden ötürü hayal gibi, insanla, insan doğasıyla uyuşmaz gibi görünen şeyler söylediğimizin farkındayım' (Long, 204).

Ama bu Stoacıların kendisine ulaşmamız, davranışlarımızı kendisine uydurmamız veya kendisine göre düzenlememiz gereken bir ahlâk ideali olarak sözünü ettiğimiz bilge insan kavramından fedakârlık etmeyi doğru buldukları anlamına gelmez.

Afrodisyaslı Aleksandros, Stoacıların erdemle, erdemsizlik arasında hiçbir ara derece kabul etmemeleri, insanları birbirlerinden kesin hatlarla bilgeler ve geri kalanlar diye ikiye ayırmalarının yarattığı olumsuz sonuçlara işaret etmektedir: Bu durumda, ona göre, insanların çoğunluğunun kötü olduğunu, iyi veya erdemli insanların ise ancak efsanelerde var olan Habeşlilerin Anka kuşları gibi son derecede nadir varlıklar olduğunu, bilge olmayan bütün insanların aralarında hiçbir

ayrım yapmaksızın deli olduklarını, sonuç olarak insanlığın en büyük bölümünün kötü, iflâh olmaz delilerden meydana geldiğini kabul etmek gerekecektir ki, bunun ahlâkî bakımdan işe yarar bir görüş olmadığı açıktır.

Bu tür eleştiriler sonucunda Stoacıların söz konusu yanılmazlık, mutlak uygunluk, aklî mükemmellik, her şeyi en iyi bir biçimde yapma niteliklerine sahip bilge idealinden vazgeçmeksizin, bazı adımlar atma ihtiyacını duydukları da anlaşılmaktadır.

Bu yönde atılan adımların teorik temelini Stoacıların bilge insanla geri kalan insanlar, sıradan insanlardan meydana gelen katı sınıflandırmaları içine üçüncü bir insan grubunu dahil etmeleri oluşturmuştur. Bu son grup mutlak olarak bilge insandan farklı olmakla birlikte *ona doğru ilerleme göstermesi mümkün olan* insanları içine almaktadır.

Stoacılık içinde bu yönde bir görüşün aslında yukarda kendisinden aktardığımız pasajda görüldüğü gibi ilk defa Krizippos'la ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Plutarkhos Krizippos'un *Adalet Üzerine* adlı eserinin üçüncü kitabından bu yönde bir başka düşüncesini daha nakletmektedir. Burada Krizippos'un adaletten söz ederken 'aşırı büyüklüğü ve güzelliğinden ötürü insan düzeyinde, insan doğası düzeyinde bir şeyden değil de bir hayalden söz ediyor gibiyiz' dediğini söylemektedir (LS, 66 A). Plutarkhos bir başka yerde, Krizippos'un bu kez bir başka eseri olan *Retorik Üzerine*'de Stoacı görüşlerin halk için tasarlanmadığını, bundan dolayı toplumsal bir önemi olmadığını itiraf ettiğini belirtmektedir.

Ancak Stoacılık içinde bu yönde çabanın esas olarak Panaitios'la ağırlık kazanmış görünmektedir. Cicero *Ödevler Hakkında* adlı kitabında muhtemelen Panaitios'a atıfta bulunarak Panaitios'un 'hayatın mükemmel ve gerçekten bilge olan insanlarla yaşanmadığı' olgusuna işaret ederek 'kendilerinde herhangi bir erdemlilik işareti görülen hiç kimsenin tümüyle ihmal edilmemesi gerektiği'ni düşündüğünü söylemektedir (LS, 66 E).

Gerçekten de özel olarak kendisine ayırdığımız bölümde gördü-

ğümüz gibi Panaitios, Krizippos'un bütün erdemleri sadece bilgeliğe bağlamasına veya ona özdeş kılmasına karşı çıkarak bilgelikle diğer erdemler arasında bir ayrım yaptığı gibi, erdemle veya tam, 'mükemmel erdem'le onun zıddı olan erdemsizlik arasına da 'erdeme benzeyen şey, erdemsi şey' diye nitelendirdiği üçüncü bir şeyi yerleştirmektedir. Buna göre mükemmel erdeme sahip olmayan, bununla birlikte erdeme benzeyen, erdemsi olan bir şeye sahip olan insanlar vardır. Bilge olmayan herkes aptal veya deli olmadığı gibi tam erdeme sahip olmayan herkes de kötü değildir. Panaitios'a göre bilgelik ve tam erdem kavramları üzerinde gereğinden fazla ısrar etmek, gerçek hayatı, ahlâkî hayatı anlamayı zorlaştırması yanında insanların ahlâkî eğitimini imkânsız kılma tehlikesini içermektedir. Bundan dolayı 'en iyi' veya 'tam, mükemmel', bir model veya ideal olarak doğrudur ve geçerlidir; ama insan olarak bizi asıl ilgilendirmesi gereken onlardan sonra gelen şey yani 'ikinci iyi' olmalıdır.

Öte yandan yine daha işaret ettiğimiz üzere Panaitios insanın ahlâkî davranışlarını kendisine uydurması gereken norm veya ölçü olarak sadece evrensel doğayı değil, onun yanında ve esas olarak 'insan doğası'nı almakta ve buna uygun olarak insanlar arasındaki farklılıklara ve bireyselliklere önem vermektedir. Panaitios'un bu son konuda Cicero'un geniş olarak üzerinde durduğu bir 'roller kuramı' nı geliştirmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Bu kurama göre doğa insana çeşitli roller vermiştir. Bu rollerden birisi hepimizin aynı akla, bizi hayvanlardan ayıran ortak konumumuza uygun olarak paylaştığımız evrensel roldür. İkinci rol ise hepimizin özel olarak sahip olduğumuz bireyselliğimize, kişiliğimize uygun olan, olması gereken roldür. O halde aradığımız doğru hayatı daha kolay gerçekleştirmemiz için bize özgü olan bu bireysel özelliklerimize sıkı sıkıya sarılmamız gerekir. Çünkü insanın kendi doğasına karşı çıkması ve ulaşamayacağı bir şeyin peşinde koşması yararsızdır. Bundan dolayı hepimiz kendi özel yapımızı, mizacımızı, güçlü ve zayıf yanlarımızı tanımaya ve onları göz önünde tutarak kendimize en iyi uyan şeyleri gerçekleştirmeye çalışmalıyız.

Panaitios bunlarla da yetinmemekte, ayrıca eylemde bulunurken içinde bulunduğumuz şartları, zamanın ve zeminin sonucu olan şeyleri de göz önünde bulundurmamız gerektiğini söylemektedir. Nihayet, Panaitios için, bütün bunlar kadar önemli olan bir şey hayatta ne olmak istediğimize karar vermemizdir. Çünkü, Panaitios'a göre, soylu doğum, zenginlik, sağlık, askeri veya sivil görevler ve bunların zıtlarının dış şeylere, şansa, şartlara bağlı olmalarına karşılık ne olmak, hangi rolü benimsemek istediğimiz bizim kendi özgür seçimimize bağlıdır. Kim olacağımıza, ne tür bir insan olacağımıza, ne tür bir hayat sürmek istediğimize kararı verecek olan biziz (LS, 66 E).

Panaitios'un insan kişiliğinin ahlâkî değeri konusundaki bu ısrarı, Long-Sedley'in haklı olarak vurguladığı gibi, tüm antik çağ felsefesinde benzeri olmayan bir fikir olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçi Aristoteles de 'doğru orta'nın mutlak anlamda doğru orta olmadığı, bize göre doğru orta olduğu görüşüyle bir bakıma Panaitios'un söylediği şeyi önceden haber vermektedir; ancak Panaitios'un *mutluluk ile kişilik* arasında kurduğu ilişkinin Aristoteles'inkine göre hem daha açık, hem daha derin olduğu görülmektedir. Panaitios kişiliğin oluşumunda dış faktörlerle kişilerin kendilerine ait olan özellikleri arasında ayrım yapması, kişinin türü bakımından oynaması gereken rolle, bireysel özellikleri ve içinde bulunduğu şartlar sonucu oynaması gereken rolleri birbirinden ayırdetmesi ve en önemlisi ne olmak istediğine, ne yapmak istediğine ilişkin kararı kişinin kendisine bırakmasıyla, ahlâk felsefesine geleceği olan son derece önemli bir fikir mirası bırakmıştır.

Epiktetos ile Marcus Aurelius'un da bu aynı yönde ilerleyip, sözü edilen fikri daha da zenginleştirip derinleştirdiklerini görmekteyiz. Epiktetos *Konuşmalar*'ında bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> "Birinci olarak bu ilkeler üzerinde çalışmalı ve onların dışında bir şey yapmayarak ruhumuzu bu amaç üzerinde yoğunlaştırmalıyız: Bize dıştan olan, bizim olmayan hiçbir şeyin peşinde koşmamalı, sadece seçtiğimiz şeyi izlemeli, geri kalan her şeyi bize nasıl verilmişlerse öyle almalıyız. Bundan sonra kim olduğumuzu, görevimi-

zin ne olduğunu hatırlamalı ve bize özgü, bize uygun olan işleri toplumsal ilişkilerimizin şartlarına uyacakları şekilde düzenlemeye çalışmalıyız. Şarkı söylemek, oynamak için uygun zaman nedir? Kimlerin yanında bunları yapmamız gerekir? Yaptığımız şeylerin hangisi yersiz olacaktır?.. Ne zaman alay etmeli, kime gülmeliyiz? Hangi koşullarda kiminle birlikte bulunmalıyız? Son olarak toplum içinde kendi benliğimizi nasıl korumalıyız?.. Hatasız olmak mümkün müdür? Hayır, bu bizim gücümüzün ötesindedir. Ama sürekli olarak haksızlık yapmama niyetini korumamız mümkündür En azından dikkatimizi gevşetmeyerek birkaç hata yapmaktan kaçınabilirsek bununla yetinmeliyiz" (LS, 66 F).

15

Siyaset Felsefesi



"Adalet ve yasalar hakkındaki en delice görüş, toplumların gelenek ve yasalarında karşılaşılan herşeyin adil olduğu görüşüdür. Bu yasalar zorbalar tarafından konulduklarında doğru mu olacaklardır?... Hayır, adalet tektir; o bütün insanları bağlar ve tek bir yasaya dayanır. Bu yasa, doğru akıldır... İster herhangi bir yerde yazılı olsun, ister olmasın, bu yasayı bilmeyen, adaletsiz biridir."

Cicero, *Yasalar Üzerine*, I, XV

Marcus Aurelius'un Roma'daki bir heykeli.

Zeller'in haklı olarak işaret ettiği gibi; ahlâkî eylemin değerini esas olarak insanın niyetlerinde bulan ve ahlâkî iyinin gerçekleştirilmesinde dış şartlara önem vermeyen, tersine bilge insanın mutluluğunu dış şeylere karşı mutlak bağımsızlığında arayan bir felsefi sistemin bu dış şartlar arasında en önemlisi olarak kabul edilebilecek devlete karşı özel bir ilgi göstermesi veya önem vermesi beklenmez. Öte yandan bilgeler dışında kalan bütün insan kitlesini ahlâkî iyiyi gerçekleştirme ve böylece mutluluğa erişme konusunda yeteneksiz bir cahiller veya aptallar, deliler topluluğu olarak gören bir sistemin, yine işleyişi ve kurumları üyelerinin çoğunluğuna dayanan ve onların ihtiyaç, duygu ve arzularının gerçekleştirilmesi için planlanan bir devlete ciddi bir sempati göstermesi mantıklı değildir (Zeller, 326). Bundan dolayı Platon ve Aristoteles'in insanın kendisi için mümkün ve gerekli olan iyisini ve mutluluğunu site içinde aramaları ve bunun sonucu olarak siyasete son derecede büyük önem vermeleri olarak ortaya çıkan genel tutumlarının, Stoacılarda devam etmemiş olması anlaşılabilir bir şey olacaktı.

Ama durumun böyle olmadığını, Stoacıların siyaset felsefesine belli ölçüde değer verdiklerini, bu alanda geleceği olan bazı önemli dü-

şünceler geliştirdiklerini görmekteyiz. Onların bu düşünceleri, içinde yaşadıkları dönemde Yunan ve Roma dünyasının içinde bulunduğu şartlar kadar genel dünya görüşlerinin ve ahlâk felsefesine ilişkin bazı tezlerinin sonucu olarak olarak ortaya çıkmaktadır.

Yunan sitelerinin İskender'le birlikte siyasal bağımsızlıklarını kaybettiklerini biliyoruz. Helenistik dönemin arkasından gelen Roma dönemi sadece bağımsız Yunan sitelerinin değil, diğer bağımsız devletlerin de varlık şartlarını ortadan kaldırmıştır. İskender'in fetihleri ve daha sonra Roma İmparatorluğu'nun ortaya çıkışı sadece siyasi bakımdan merkezi bir yönetimin değil, aynı zamanda Doğu ve Batı arasında ortak bir kültürün de doğmasına imkân vermiştir. İşte esas olarak bu iki dış olay veya dış şartlar Stoacılarda siyasetle ilgili düşüncelerin site devletinden veya özel, bağımsız devletlerden dünya devletine, evrensel devlete, site devleti yurttaşlığından evrensel bir dünya devleti yurttaşlığına yönelme sonucunu doğurmuş görünmektedir.

Ancak Stoacıların genel dünya görüşlerinde, doğa felsefelerinde de bu yönde bir gelişmeyi mümkün kılan bazı unsurlar bulunmaktadır. Çünkü Stoacılar daha önce üzerinde geniş olarak durduğumuz gibi, bu alanlarda *ortak doğa* kavramından hareket etmekteydiler. Bu ortak doğa, akıldı ve bütün insanlar bu ortak doğadan pay almaktaydılar. Onlar ahlâk felsefelerinde de mutluluğu bu ortak doğaya uymak, ona uygun bir hayat sürmek olarak tanımlamışlardı. Şimdi eğer tüm evreni idare eden ve kendisini Ateş, Logos veya Tanrı olarak ortaya koyan ortak veya tek bir akıl varsa, eğer bütün insanlar, özel olarak dilleri, dinleri, milliyetleri, ırkları, cinsiyetleri, toplumsal konumları ne olursa olsun bu ortak akıldan pay alıyorsa, bu akıl, onlara göre, bütün insanların kendisine uymaları gereken ortak yasa olacaktır. Cicero'nun dediği gibi, Stoacılara göre,

> "Yasa, *doğaya içkin olan* ve neyin yapıp neyin yapılmaması gerektiğini emreden *en yüksek akıl*dır. Bu akıl sağlam bir şekilde tesis edildiğinde ve insan zihninde tam bir biçimde geliştiğinde yasa

olur" (*Yasalar Üzerine*, I, 18-19) ... "*Gerçek yasa, doğaya uygun olan sağ* (right) *akıl*dır. Gerçek yasa, evrensel olarak geçerlidir, değişmez ve ezeli-ebedidir" (*Yasalar Üzerine*, III, 33).

Stoacılar bu ana tezlerinden hareket ederek, farklı toplumların gelenek veya yasalarının aynı değere sahip olduğu yönündeki görüşlere şiddetle karşı çıkarlar. Yine Cicero'nun sözleriyle ifade edersek onlara göre

> "Adalet ve yasalar hakkındaki en delice görüş, toplumların gelenek ve yasalarında karşılaşılan her şeyin adil olduğu görüşüdür. Bu yasalar zorbalar tarafından konulduklarında doğru mu olacaklardır? Eğer ünlü Otuzlar Hükumeti Atina'da bir dizi yasayı uygulamaya sokmayı istemiş olsaydı veya Atinalılar istisnasız olarak bu zorbaların yasalarından hoşlanmış olsalardı, bu, bu yasaların adil olarak kabul edilmesi gerektiği anlamına mı gelecekti?" Hayır, çünkü, Stoacılar için, "Adalet tektir, o bütün insanları bağlar ve tek bir yasaya dayanır. Bu yasa doğru akıldır...İster herhangi bir yerde yazılı olsun, ister olmasın, bu yasayı bilmeyen, adaletsiz biridir" (*Yasalar Üzerine*, I, 42).

Cicero'nun kendisinin de kabul ettiği ve kaynağının Stoacılar olduğu anlaşılan eleştiriye göre, adaletin yazılı yasalara ve ulusal geleneklere uygunluk olduğunun kabul edilmesi ve her şeyin, Epikurosçuların ileri sürdükleri gibi fayda ölçütüyle değerlendirilmesi, insanların kendilerine yararlı olan şeyleri doğru kabul etmeleri ve ellerinde imkân olduğu takdirde yasaları ihlâl etmekten çekinmemeleri anlamına gelecektir. Ancak, adaletin kaynağının doğa olmadığı yerde adalet var olamaz. Çünkü adaletin yarara dayandığı yerde, bu yarar uğruna adalet rahatça çiğnenebilir. Ancak bu durumda yani adaletin temelinin doğanın kendisi olduğunun reddedilmesi durumunda insan toplumunun üzerine dayandığı erdemler de ortadan kalkar (aynı yer).

Stoacıların bu gerekçelerle toplumu veya devleti evrensel yasaya, evrensel yasayı evrensel adalete, evrensel adaleti doğaya ve doğada içerilmiş bulunan evrensel akla, Logos'a bağladıkları görülmektedir.

Toplum, onlar için, bu ortak, evrensel, doğal, aklî, tanrısal adil yasanın birleştirdiği insanları içine alır. Cicero'nun sözleriyle

> "Bir halk herhangi bir biçimde biraraya gelmiş herhangi bir insani varlıklar topluluğu değildir; adalete uygun olarak ve ortak çıkar için biraraya gelmiş çok sayıda insandan meydana gelen bir topluluktur" (*Devlet Üzerine* I, 39).

Böylece bütün insanların birbirinden farklı ve birbirlerine aykırı olan bazı yasalar, anayasalar, devletler tarafından değil, büyük bir ailenin, insanlık ailesinin üyeleri olarak ortak bir yasanın hükümran olduğu tek bir devlet, bir dünya devleti tarafından idare edilmeleri doğru olacaktır. Hatta bu bu devlete veya topluma tanrılar bile dahil edilebilir:

> "Tüm evreni, tanrılar ve insanların üyeleri oldukları bir toplum (commonwealth) olarak düşünmeliyiz (*Yasalar Üzerine*, I, 23).

Stoacıların doğa ve ahlâk felsefesine ilişkin ana tezlerinin kendilerini siyaset felsefesi bakımından son derecede önemli bazı pozitif görüşlere, kavramlara götürdüğünü görmekteyiz. Bunlar, insanların insan olmaları bakımından paylaştıkları temel bir nitelik olarak *insanlık* kavramı; insanların ortak olarak sahip oldukları bu temel niteliğe cevap verecek, ortak insan doğasının ihtiyaçlarını karşılayacak tek bir *evrensel yasa*, *doğal hukuk* kavramı ve nihayet bu evrensel yasa, doğal hukuk üzerine kurulu tek bir *dünya devleti* (cosmopolis) kavramıdır. Bu kavramların Zenon'dan itibaren hemen hemen bütün büyük Stoacılarda var olduğunu görmekteyiz.

Bütün insanların insan olmaları bakımından büyük insanlık ailesinin üyeleri oldukları, onlar arasında doğal bir yakınlık, akrabalık bulunduğu yönündeki Stoacı düşüncenin daha önce Cicero tarafından nasıl açıklandığını görmüştük.

Bütün siteleri, toplumları, devletleri aşacak Stoacı tek düzen, tek yasa, doğal ve ortak yasa kavramı Cicero tarafından *Devlet Üzerine*'de yine çok etkili bir tarzda şu sözlerle de ortaya konmaktadır:

> "Roma'da veya Atina'da, şimdi veya gelecekte farklı yasalar olmayacaktır; bütün halklar ve bütün zamanlar için ezeli-ebedi ve değişmez tek bir yasa olacaktır" (III, 33).

Plutarkhos da, aynı yönde olmak üzere Zenon'un *Devlet*'inde her biri kendi hukuk sistemiyle diğerlerinden ayrılan şehirleri bir yana bırakarak, bütün insanları kendi şehrimizin yurttaşları olarak görmemiz ve bütün insanlar için tek bir hayat tarzı ve düzen olması gerektiğini ileri sürdüğünü belirtmektedir. Plutarkhos'a göre Zenon bunu bir filozofun iyi düzenlenmiş bir topluma ilişkin hayali veya ideali olarak ortaya koymuştur (LS, 67 A).

Epiktetos'a ayırdığımız bölümde onun bu aynı yönde düşünceleri olduğunu görmüştük.

Böylece Stoacılar insanı aileden başlayan ve her biri diğerini içine alarak genişleyen çok sayıda birliğin, doğal birliğin üyesi olduğunu ileri sürerler. Bu birlikler arasında ciddi bir çatışma ihtimalini kabul etmedikleri gibi aklı başında bir insanın ödevinin sürekli olarak daha dışta bulunan bir birlikteki insanları onun bir altındaki, daha içteki birliğe nakletmek yönünde çaba sarfetmek olması gerektiğini ileri sürerler.

Öte yandan Stoacılar için insanların birlikler, toplumlar oluşturmaya yatkın olmaları ve birbirlerine karşı yakınlık, dostluk, sevgi duyguları duymaları, bu bakımdan eşit olmaları, onların yönetimden eşit olarak pay almalarını gerektirmez. Tersine "eğer Roma'da veya Atina'da, şimdi ve gelecekte ortak, tek bir yasa olacaksa bütün insanlar ve bütün zamanlar için de tek bir yasa koyucu veya yöneticinin, egemenin olması doğru olacaktır"; ama Cicero'nun bu sözlerinin arkasından hemen eklediği gibi bu yasanın insanların bütünü veya çoğunluğu tarafından ortaya konması söz konusu değildir:

> Çünkü "Hepimiz üzerine egemen olan tek bir efendi ve yönetici yani Tanrı olacaktır. Çünkü bu yasanın sahibi, onu ilan eden ve uygulayan güç Tanrı olacaktır" (*Devlet Üzerine*, III, XXII).

O halde söz konusu yasakoyucu hiç şüphesiz gerçek anlamda ancak Tanrı olabilir, ama bu dünyada Tanrı'nın veya Logos'un dilini en iyi bilen bilge insanlar olduğuna göre, bu yasa koyucunun bilge insanlar olması doğru olacaktır. Her ne kadar Diogenes Laertius, Stoacıların en iyi anayasanın demokrasi, aristokrasi ve monarşinin bileşiminden meydana gelen bir anayasa olduğunu düşündüklerini söylemekteyse de, (DL, VII, 131), Stoacıların metafizik ve ahlâk felsefelerinin doğal sonucu onları daha çok Platoncu bilge-krala yaklaştırmaktadır. Nitekim Poseidonios insanları başlangıçtaki altın çağda bilgelerin yönettiği ve bu çağ bozulup insanları idare etmek üzere yasalar koyma ihtiyacı ortaya çıkınca, bu yasaların da yine bilge insanlar tarafından konulmuş olduğu görüşündedir. Cicero da bizzat Doğa'da içerilmiş olan aklın gereği olarak en iyilerin yönetmesi gerektiğini belirtmektedir:

> "Doğa sadece erdem ve akıl bakımından üstün olanların daha zayıfları yönetmesi gerektiğini söylediği için değil, aynı zamanda daha zayıf olanların daha güçlü olanlara itaat etmelerini istediği için devletin güvenliği onun en iyi insanlarının bilgeliğine bağlıdır" (*Devlet Üzerine*, I, XXXIV).

Bununla birlikte bilge insanın, toplumsal hayat gibi siyasal hayatta da rol ve görev olmasının doğru olacağı, ideal siyasal toplumun ideal yöneticisinin bilge insan olması gerektiği yönündeki genel görüşlerinin Stoacıları, Platon'un seçkinler ve sıradan insanlardan meydana gelen sınıflı ve egemen bir azınlık tarafından yönetilen toplumunu benimseme noktasına kadar götürmüş olduğu şüphelidir. Çünkü Stoacılar insanların doğa bakımından ortaklığı düşüncesine Platon ve Aristoteles'ten çok daha fazla yakınlık duyarlar. Bütün insanların evrensel akıldan pay aldıkları genel düşünceleri onları hiç şüphesiz mutlak bir eşitçiliğe götürmez. Nitekim Stoacıların, bilge insanla geri kalan insanlar arasında kategorik bir ayrım yaptıklarını biliyoruz. Ama bu sert ayrım dışında onların kadın-erkek, Atinalı (Romalı) –barbar, özgür insan– köle insan gibi ayrımlara değer vermediklerini ve önemli bulma-

dıklarını da görmekteyiz. Seneca herkesin, bu arada kölelerin de diğer insanların sevgisinden ve ortak adaletten yararlanma hakkı olduğunu, dolayısıyla bazı hakları bulunduğunu, kölelerin sadece bedenlerinin efendilerinin mülkiyetinde olduğunu, buna karşılık kalplerinin kendilerine ait olduğunu söylerken Stoacı evrensel hümanizmi etkili biçimde ortaya koymaktadır. Hıristiyanlığın Antik dünyada ortaya çıkıp, başarı göstermesine imkân veren şeylerden biri bu Stoacı evrensel hümanizm olacaktır.

M. T. CICERONIS

ACADEMICA

EX SCRIPTIS RECENS COLLATIS EDITISQVE
LIBRIS CASTIGATIVS ET EXPLICATIVS
EDIDIT

IO. AVG. GOERENZ.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Septikler



LIPSIAE, CIƆIƆCCCX
IN LIBRARIA WEIDMANNIA

Cicero'nun, Septik'lerle ilgili düşünceleri
ve bilgilerini yorumladığı
Academica kitabının kapağı.

1

Septikliğe Genel Giriş



"SEPTİKLİK HERHANGİ BİR TARZDA GÖRÜNÜŞLERİ YARGILARIN KARŞISINA KOYAN BİR YETENEK VEYA ZİHİN TUTUMUDUR. BUNUN SONUCU BU ŞEKİLDE BİRBİRİ KARŞISINA YERLEŞTİRİLEN KONULAR VE GEREKÇELERDEN DOLAYI İLK OLARAK ZİHİNSEL BAKIMDAN YARGIYI ASKIYA ALMA DURUMUNA GEÇMEMİZ, İKİNCİ OLARAK PRATİK ALANDA DA SARSILMAZLIK VE RUH HUZURUNA ULAŞMAMIZDIR."

Sextus Empiricus, *Pironculuğun Ana Görüşleri*, 1,14

Carneades'in bir gravürü.

SEPTİK TERİMİNİN İKİ ANLAMI

Bugün biz Septiklik (şüphecilik) ve Septik (şüpheci) terimlerinden "felsefede veya metafizikte insanın duyularının veya aklının yetersizliğinden dolayı gerçekliğin bilgisine erişemeyeceğini, görünüşün gerisindeki gerçekliğe ulaşmanın hiçbir şekilde mümkün olmadığını ileri süren bir öğreti"yi ve bu öğretiyi savunan kişileri anlarız (Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 583). Ancak Antik çağda, Helenistik dönemde ortaya çıkan ve kendilerini Septikler (skeptikoi) olarak adlandıran bir grup insanın 'Septiklik'le kastettikleri şey belli ölçüde bundan farklı bir şey olmuştur.

Yunanca 'skepsis' kelimesi normal kullanımında 'bir şeyi ele alma, inceleme, bir şey üzerinde düşünme' anlamına gelmektedir. Kelime bu genel anlamından hareketle aynı zamanda ve daha özel olarak insanın herhangi bir konuyu araştırma ve incelemesini ifade etmek üzere kullanılmaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak bir süre sonra 'filozof ve bilim adamlarının herhangi bir konu üzerindeki yöntemli soruşturması'na işaret etmeye başlamıştır. Böylece 'Septik' kelimesinin kendisi özel olarak 'felsefi araştırıcı, soruşturmacı' anlamını kazanmıştır.

Nitekim İS. 2. yüzyılda yaşamış ve Septikliğin tarihiyle ilgili bilgilerimizin büyük bir kısmını kendisine borçlu olduğumuz Sextus Empiricus *Pironculuğun Ana Görüşleri* adlı kitabında 'Septiklik'ten söz etmemizin nedeninin, Septiklerin 'araştırıcılar' (inquirers) olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Sextus'a göre herhangi bir şeyi araştıranlar başlıca üç gruba ayrılır: İlk grup, araştırmanın bir noktasında cevabı bulduklarını düşünenlerden meydana gelir (Sextus'a göre bunlar hiç olmazsa bazı sorunlara cevap bulmuş olduklarını düşünen Aristoteles, Epikuros, Stoacılar ve başkalarıdır ve Sextus bunları 'dogmatikler' olarak adlandırır) İkinci grubu, araştırılan problem veya konunun çözülemez olduğunu ileri sürerek araştırmadan vazgeçenler oluşturur. (Sextus bu gruba da Kleitomakhos, Karneades ve diğer Orta Akademi dönemi filozoflarını sokmaktadır. Ona göre bunlar da dogmatiktirler, ama tersinden tersine dogmatiktirler; çünkü onlar dogmatik olarak hiçbir şeyin bilinemeyeceğini savunurlar). Ancak üçüncü bir grup daha vardır ki, bunlar problemin o ana kadar çözülmemiş olduğunu düşünürler; ama bundan dolayı araştırmayı bırakmazlar, soruşturmalarına devam ederler (İşte Sextus kendisi de dahil olmak üzere bu grup içine giren filozofları Pironcular veya Pironcu Septikler olarak adlandırmaktadır).

Sextus ilk iki grup içine giren insanların Septikler olmadığı için bu adla yani 'araştırıcılar' olarak adlandırılmamaları gerektiğini söylemektedir. Çünkü ilk gruptaki insanlar ele aldıkları soruna bir çözüm, cevap bulmakta o kadar isteklidirler ki, o zamana kadar sürdürdükleri araştırmanın kendilerine meşru olarak izin vermediği bir şeye, araştırmanın bir safhasında sonuca, cevap olarak kabul ettikleri bir şeye birden atlamaktadırlar.

İkinci gruptaki insanlar ise bunun tersi bir tutum göstererek, o zamana kadar sürdürülen araştırmanın yine kendilerine meşru olarak izin vermediği bir şeyi benimseyip, acele verilmiş bir kararla söz konusu sorunun çözülemez olduğunu ileri sürmektedirler. Konu hakkında söylenmesi gereken her şeyin henüz söylenmemiş veya yapılması gereken araştırmanın henüz bütünüyle yapılmamış olduğunu göz önüne almaksızın sorunun çözülemez olduğuna karar vermektedirler.

Ancak üçüncü gruba giren insanlar ki, bir yandan bu ikinci grup gibi üzerinde konuştukları sorunun henüz çözülmemiş olduğunu kabul ederken, öte yandan nihai yargıda bulunmaktan kaçınıp onu herhangi bir karara bağlamaktan çekinirler. İşte asıl anlamda Septikler bunlardır ve bu kişiler hakkında Septik kelimesini kullanmanın veya onların kendilerini Septikler yani araştırıcılar olarak adlandırmalarının haklı nedeni budur (PAG, I, 1-4).

Bununla birlikte Sextus Empiricus'un Septiklik ve Septikler hakkında verdiği bu açıklamayı pek de olduğu gibi ele almamak gerekir. Çünkü Sextus'un yaptığı bu ayrımda ilk grupla diğer iki grup arasındaki ayrım açık olmasına rağmen, ikinci grupla üçüncü grup arasındaki ayrım aynı ölçüde açık değildir. Sextus ikinci gruba giren insanların acele verilmiş bir kararla, ele aldıkları sorunun çözülemez olduğu sonucuna varmalarına karşılık, üçüncü gruptaki insanların araştırmayı sürdürdüklerini ve ele alınan sorunu bir karara bağlamaktan kaçındıklarını söylemektedir. Ancak Sextus'un kendisinin aynı eserde Septikler hakkında verdiği bilgiler durumun pek de böyle olmadığını göstermektedir.

Çünkü bu bilgiler, Septiklerin herhangi bir konuda araştırmayı sürdürme yönünde çaba göstermekten çok, *bilgi değeri olan herhangi bir sonuca varmanın neden ötürü mümkün olmadığını savunma yönünde ısrar eden kişiler* olduğunu göstermektedir. Gerçi ilerde göreceğimiz gibi Sextus, Septiklik tarihi içinde bir ayrım yaparak Orta Akademi dönemi içinde yer alan Karneades, Kleitomakhos gibi Septiklerin yukardaki sınıflamada ikinci gruba giren insanlar olarak adlandırılmaları gerektiğini, çünkü onların *hiçbir şeyin bilinemeyeceği* yönünde, bir bakıma dogmatik olan bir tutumu temsil ettiklerini, buna karşılık, kendisinin içinde olduğu son dönem Septiklerinin böyle bir iddiada bulunmayıp, sadece yargıları askıda tutmak gerektiği görüşüyle yetindiklerini söylemektedir. Ancak herhangi bir konuda yargıyı askıda tutma gibi bir tutumun şeylerin bilinemeyeceği görüşünden pratikte ne kadar farklı olduğu bir yana, Sextus'un da içinde bulunduğu bu grubun herhangi bir şeyin herhangi bir şekilde bilinebileceği görüşüne ne kadar açık olduğu da belli değildir.

Çünkü ilerde göreceğimiz gibi bu döneme mensup Septikler, onun başlatıcısı olan Ainesidemos'un görüşlerini takip ederek *şeylerin doğası hakkında güvenilir bir bilgiye erişmenin neden dolayı mümkün olmadığı* hakkında çok sayıda argüman sıralamaktadırlar. Böylece onların bilgiyi elde etme konusunda şimdiye kadar girişilmiş olan çabaların bir sonuç vermediğinden hareketle, bu çabaları devam ettirmek gerektiği görüşünde olmaktan çok insanın *bilgi yetilerinin yetersizliğinden ötürü güvenilir bir sonuca varmanın imkânsız olduğu görüşünü savundukları* anlaşılmaktadır.

Böylece kelime anlamı bakımından bir şeyi ele alma, inceleme, soruşturma anlamına gelse de, Septikliğin daha sonra tarih içinde 'felsefede veya metafizikte insanın duyularının veya aklının yetersizliğinden dolayı gerçekliğin bilgisine erişemeyeceğini, görünüşün gerisindeki gerçekliğe ulaşmanın hiçbir şekilde mümkün olmadığını ileri süren görüş' olarak kazandığı anlamın doğru veya haklı olduğu anlaşılmaktadır.

SEPTİKLİĞİN KAYNAKLARI

Yunan felsefesinde şüpheci eğilimler Septiklerle birlikte ortaya çıkmamıştır. Ksenophanes'in, Yunanlıların genel tanrı anlayışlarındaki insan biçimci öğelere karşı çıktığını görmüştük. Onun Homeros-Hesiodosçu Tanrı anlayışına yöneltiği eleştirilerini temsil eden olumsuz öğretisinin dinsel anlamda şüpheciliğin bir ilk örneğini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Herakleitos'un hiçbir şeyin var olmadığı, çünkü sabit veya değişmez olmadığı, tersine her şeyin sürekli bir akış ve oluş içinde olduğuna ilişkin ünlü öğretisini de, şüpheci bir kuram olarak okumamız veya değerlendirmemiz mümkündür. Çünkü Herakleitos böylece dünyanın bize göründüğü gibi olmadığını söylemekte ve görünüşle gerçeklik arasında ayrım yapmaktaydı. Ona göre görünüşte sabit ve değişmez olan nesneler dünyası gerçekte sürekli bir oluş ve değişme halindeydi ve bu dünyayı bize sabit ve değişmez gibi gösteren duyu organlarımız yanılmakta, dünya veya nesneler hakkında güvenilmez, yanlış bir bilgi vermekteydi.

Parmenides'in de bu aynı düşünce doğrultusunda ilerlediğini görmüştük. Gerçi Parmenides Herakleitos'un oluşu tanrılaştırmasına şiddetle karşı çıkmakta ve sabit ve değişmez bir varlığa, gerçekliğe olan kesin inancını en kararlı bir biçimde savunmaktaydı. Ama o görünüş ve gerçeklik arasında Herakleitos'tan daha keskin bir ayrım yapmakta ve görünüşün arkasında yatan gerçekliğe ulaşma konusunda duyularımızın yetersizliğini daha kesin bir şekilde vurgulamaktaydı. Hatta bununla da kalmayarak 'sanılara göre dünya' ile 'akla göre dünya' arasında kategorik bir ayrım yapmayı zorunlu görmekteydi. Böylece Parmenides duyuların tanıklığını reddetmesi ve fenomenler dünyasına olan genel inancı eleştirmesi bakımından şüphecilere oldukça yakın bir bakış açısını temsil etmekteydi.

Parmenides'in öğrencisi olan Zenon'un, hocasının görüşlerini savunmak için ortaya attığı aporiler veya paradoksları yine şüpheci bir bakış açısının ürünleri olarak okuyabileceğimizi görmüştük. Bilindiği gibi Zenon'un eşya ve bilgi üzerine pozitif bir öğretisi yoktu. Zenon bize dünyanın ne olduğu, ne şekilde oluştuğu hakkında herhangi bir şey söylememekteydi. Bütün amacı Parmenides'in varlık öğretisine veya metafiziğine karşı çıkanların tezlerinin bizi götürdüğü saçma veya kabul edilemez sonuçlara işaret etmekti. Zenon şöyle demekteydi: Parmenides'in varlığın bir olduğunu ve hareket ve değişmenin, çokluğun olmadığını söyleyen tezini saçma mı buluyorsunuz? Peki sizin bunun tersini savunan görüşünüz daha mı az saçma ya da daha mı az çelişiktir? Bu tutum ise varlık hakkında konuşmanın, onun ne olduğunu veya nasıl bir yapıya sahip olduğunu söylemenin, onun hakkında bir yargıda bulunmanın karşılaştığı güçlükleri göstermesi bakımından yine son derece şüpheci bir bakış açısına işaret etmekteydi.

Öte yandan Zenon, bütün paradokslarını üzerine dayandırdığı genel tezi bakımından da şüpheci bir görüşü temsil etmekteydi. Bu tez maddeyi ne sonsuza kadar bölünemez ne de sonsuza kadar bölünebilir bir şey olarak düşünmenin mümkün olmadığı teziydi. Zenon'a göre maddenin sonsuza kadar bölünemez olduğunu ileri sürmek mümkün değildi, çünkü bir nicelik olan veya bir niceliğe sahip olan her şe-

yin bölünmemesi için mantıklı bir neden ileri sürülemezdi. Öte yandan onun sonsuza kadar bölünebileceğini ileri sürmek de maddenin kendisini ortadan kaldırmak ve eşyayı var olmayan şeylerden meydana getirmek tehlikesini içermekteydi. Böylece Zenon'un ana tezi madde veya eşya, üzerinde konuşmanın, bir yargıda bulunmanın mümkün olmadığı şeklindeydi.

Demokritos, benzeri bir şüpheci tutumu daha da açık ve daha pozitif bir şekilde ortaya koymuştu. Görünüş-gerçeklik ayrımı, nesnelerin aslında göründükleri gibi olmadıkları, duyularımızın eşyanın yapısı hakkında bize güvenilir bilgiler vermedikleri yönündeki şüpheci temalar, Demokritos'da daha işlenmiş bir şekilde ortaya konmakta ve bazı yeni unsurlarla desteklenmekteydi. Onun birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasında yaptığı ayrım bu yeni unsurların başında gelmekteydi. Buna göre, biçim ve büyüklük gibi birincil niteliklerin nesnelerin kendilerinde olmalarına karşılık renk, ses, tad gibi nitelikler özneden, öznenin yapısından ileri gelen öznel şeylerdi, Demokritos'un deyişiyle onlar ancak birer 'sanı, varsayım veya ad' olarak vardılar. Bu çerçevede olmak üzere Demokritos "Bir şey acı olmaktan çok tatlı değildir" (DK B 156) demekteydi. Bu, onun için bir şeyin en azından bazı niteliklerinin ne olduklarının herhangi bir biçimde bilinemeyeceği anlamına gelmekteydi.

Demokritos'ta akıl duyulara dayanmamakta, tersine onları reddetmekteydi, ama öte yandan aklı veya Demokritos'u atomlar ve boşluk varsayımına götüren yine duyulardı. Çünkü Demokritos Parmenides'ten farklı olarak evrende hareket ve değişmenin varlığını kabul etmekte ve onu açıklamak için gözle görülmeyen veya daha genel olarak duyularla algılanamayacak kadar küçük olan atomların ve boşluğun varlığını ileri sürmekteydi. Başka deyişle Demokritos atomcu öğretisini ortaya atmak için yine duyuların bize verdiği biçimde bir evrenden, Parmenides'in varlığını reddettiği evrenden hareket etmekteydi. Demokritos'ta duyuların akla yöneltttiği 'Bizi yıkmak için delillerini yine bizden alıyorsun" suçlamasının gerisinde yatan sitemin önemli bir boyutu buydu. O halde Demokritos bir yandan duyuları reddederken, aynı zamanda onları kabul etmekte; öte yandan aklı duyuların dışın-

da bir şey olarak tanımlarken aynı zamanda onu duyulara dayandırmaktaydı. Bunun yine oldukça şüpheci bir unsur içerdiği açıktı.

Sokrates öncesi felsefede şüphecilik, en geniş ve sistemli biçimde Sofistlerde ortaya çıkmıştı. Protagoras, birey insanı onun bireysel algılarını hakikatin ölçütü kılmıştı. Bu, Platon ve Aristoteles'in haklı olarak işaret ettikleri üzere ortada evrensel, tümel bir hakikatin olmadığı veya böyle bir hakikat olsa bile bizim onu kesinlikle bilemeyeceğimiz anlamına gelmekteydi. Çünkü Protagoras, her bireyin bireysel algılarının kendisi için doğru olduğunu, ancak bunun zorunlu olarak başkaları için de doğru olması anlamına gelmediğini söylemekteydi. Böylece bütün algılar, aralarında bir fark olmaksızın aynı ölçüde doğru idiler veya doğruluk ve yanlışlık evrensel olarak bir anlam ifade etmemekteydi. Protagoras bu görüşüyle, tutarlı olarak çelişik veya birbirine tümüyle aykırı iddiaların aynı ölçüde güvenilir olduklarını ileri sürmüştü. Evrensel bir doğrunun varlığını inkâr etmek ise hiç şüphesiz bilginin imkânını ortadan kaldırmak anlamına gelmekteydi. Protagoras'ın bu şüpheciliğinin sadece fizik doğayla sınırlı kalmadığını, insan hayatının, insani kurumların, insani değerlerin, inançların bütününü içine aldığını da görmüştük. Başta Gorgias olmak üzere daha sonraki Sofistler bu şüpheciliği daha ileri noktalara, nihilizme kadar götürmüşlerdi.

Sokrates'in kendisi de en azından bazı bakımlardan bu şüpheci akım içinde yer almaktaydı. Onun, doğa felsefesiyle, doğayla ilgili sorunlarla ilgilenmemesinin bir nedeni ancak insanla ilgili sorunlara önem vermesi idiyse bir başka nedeni de kendisinden önceki *Doğa Filozofları*'nın doğa hakkında verdiği açıklamaları yeterli veya ikna edici bulmamasıydı. Bu, Sokrates'in söz konusu filozofların doğa kuramlarının ciddi bir bilgi değeri olduğunu düşünmediği anlamına gelmekteydi. Öte yandan onun insan, erdem, mutluluk hakkında Yunan dünyasında var olan veya savunulan geleneksel tezler hakkında nasıl şüpheci bir tutumu temsil ettiğini biliyoruz. Sokrates'in bildiği tek şey, diğerlerinden farklı olarak kendisinin bu konularda da ciddi veya güvenilir bir bilgiye sahip olmadığıydı. Platon'un Sokratik diyaloglarının Sokrates'i, en azından bu aşamada yani felsefi soruşturma aşamasının

başlangıçlarında kesinlikle şüpheci olarak adlandırılabilecek bir tutumu temsil etmekteydi.

Hatta Platon'un kendisi bile bir anlamda şüpheci sayılabilir veya Platon'un bizzat kendisinde de şüpheci bazı unsurların varlığına işaret edilebilirdi. Platon kendisine gelinceye kadarki dönemde Yunan dünyasının, Yunan aydınlarının içinde bulunduğu ruh veya zihin ortamını entelektüel bir anarşi ortamı olarak görmekte ve bu ortamdan bir çıkış yolu aramaktaydı. Bu nedenle gerek varlık gerekse bilgi kuramını bu şüpheci ortamdan bir çıkış yolu olarak ortaya atmıştı. Platon'un daha önce üzerinde durduğumuz büyük bahsini, kumarını ve varsayımını şüpheciliğe karşı güçlü bir reddiye olarak tasarlamış olduğunda kuşku yoktur. Platon, duyusal dünyanın varlığı ve gerçekliği konusunda Herakleitos'un şüpheciliğini paylaşmaktaydı. Bu dünyanının bilinebilirliği, gerçek bilginin konusunu oluşturması konusunda da yine Herakleitos, Demokritos ve Protagoras'la aynı düşüncelere sahipti. Tanrıların insan biçimci olarak tasarlanması konusunda da Ksenophanes'in şüphelerine ve eleştirilerine katılmaktaydı. Ancak Sokrates gibi o da, şüpheci veya septik tutumun, içinde kalınması mümkün veya doğru olan bir tutum olmadığını düşünmekteydi. Bu şüphecilikten kurtulmak için idealist varlık kuramını veya İdealar metafiziğini, rasyonalist bilgi kuramını veya aklın yanılmazlığına dayanan öğretisini, öznelci ve görelici olmayan nesnelci, mutlakçı ahlâk ve siyaset görüşünü ortaya atmıştı. Ancak bu pozitif kuramlarında bile kararlılık göstermemiş, hayatı boyunca onlar üzerinde oynamak ve onları şu veya bu yönde değiştirmek ihtiyacını duymuştu. Bu çerçevede olmak üzere İdealar metafiziğinin üç farklı versiyonunu geliştirmiş, daha önce varlığını tanımak istemediği duyusal dünyanın, doğanın varlığını kabul etmiş ve nihayet siyaset kuramı üzerinde de bazı önemli değişikliklere gitmişti.

İşte Yunan felsefesinin ta başlangıçlarından beri içinde bulundurduğu bu şüpheci unsurlar, itirazlar ve eleştiriler sonunda farklı ve bağımsız bir okul veya akım olarak Septik okulu meydana getirmiştir. Bu Septik okula mensup düşünürlerin daha öncekilerden temel farkı,

sözünü ettiğimiz bütün bu şüpheci unsur, itiraz ve eleştirileri felsefi bakımdan tutarlı işlenmiş bir sisteme dönüştürmüş olmalarıdır.

Bu düşünürlerin bazı önde gelenleri geliştirdikleri şüpheci öğretilerinde kendilerinden evvel gelen ve yukarda adlarını belirttiğimiz filozoflara, onların şüpheci yönde yorumlanması mümkün görüş ve düşüncelerine neler borçlu olduklarının bilinci içinde olmuş, onları açık olarak belirtmişlerdir. Bu bağlamda olmak üzere, üzerinde duracağımız Orta Akademi dönemi Septikleri kendilerini açık olarak Sokrates'in ve Platon'un varisleri olarak tanımlamışlardır.

Bunun yanısıra onlar, kendilerini daha önceki 'şüpheci' filozoflardan ve onların şüpheci görüşlerinden ayıran ve farklılaştıran özgün yanlarının ve özelliklerinin de bilincinde olmuş ve bu yönlerini de açık bir şekilde vurgulamışlardır. Bu bağlamda olmak üzere son dönem Septikliğinin iki önemli temsilcisinden biri olan Sextus Empiricus, kendileriyle diğer şüpheci okullar ve filozoflar arasındaki farklılıkları ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Sextus bu farklılıkların en önemlisi olarak, *daha öncekilerin şüpheciliklerinden özgün bir pratik, bir davranış kuramı çıkarmamalarına karşılık kendilerinin bu yönde bir mutluluk kuramı geliştirmiş oldukları konusunda ısrar etmiştir.*

Son olarak Ainesidemos ve Sextus Empiricus gibi büyük süpheci yazarlar veya filozoflar, antik çağ şüpheciliğinin bütün tezlerini ve argümanlarını bir araya toplayarak daha sonraki çağlarda gerek Doğu'da gerekse Batı'da ortaya çıkacak olan benzeri şüpheci akımlara ve düşünürlere (Gazali, Montaigne, Hume, Kant vb.) çok zengin bir şüpheci argümanlar malzemesi sağlamışlardır.

SEPTİKLİĞİN ÜÇ DÖNEMİ

Stoacılık gibi Septikliğin de üç –veya dört– dönemden geçtiği görülmektedir. Bunlardan ilki Piron ve onun öğrencisi Timon tarafından temsil edilen ve genel olarak Pironculuk veya Eski Şüphecilik diye adlandırılan dönemdir.

İkinci dönem ise İÖ. 3. yüzyılda Platon'un Akademi'sinin başına geçen ve Piron ile Timon'un adını anmaksızın ortaya attığı metodo-

lojinin kurucuları olarak Sokrates ve Platon'u zikreden ve onlara dayandığını ileri süren Arkesilaos'un başlattığı ve Akademi'nin bünyesi içinde ortaya çıktığından ötürü Akademi Şüpheciliği veya Akademik Şüphecilik diye adlandırılan dönemdir. Bu dönem, Platon'un ve hemen onu takip eden ilk yöneticilerin meydana getirdiği Eski Akademi dönemine nisbetle Orta Akademi dönemi olarak da adlandırılır.

Bu arada Orta Akademi dönemi içinde ikinci bir ayrım yaparak, Arkesilaos'un temsil ettiği dönemi Orta Akademi dönemi diye adlandırıp Arkesilaos'tan sonra okulun başına geçen Karneades ve onu izleyen diğer bazı Septik filozofların dönemini üçüncü veya Yeni Akademi dönemi olarak adlandıranlar da vardır.

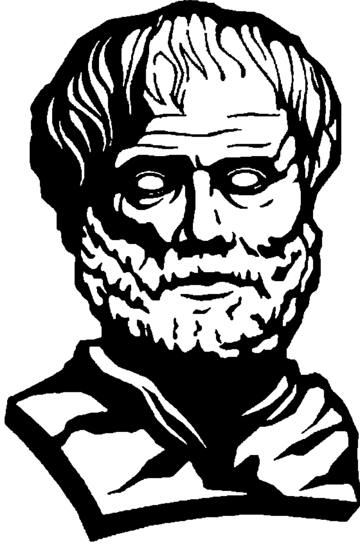
Üçüncü dönem, hakkında fazla bir şey bilinmeyen, ancak İÖ. 1. yüzyılda yaşamış ve Yeni Akademi dönemi şüpheciliğinin 'dogmatik' diye nitelendirdiği bilinemezci tutumundan rahatsızlık duyduğu için kendi bağımsız felsefi şüpheciliğini ortaya atmış olan Ainesidemos'la başlayan ve Sextus Empiricus'un da dahil olduğu son dönemdir.

Ainesidemos, Yeni Akademi döneminin yani Karneades ve onu izleyenlerin şüpheciliğini redderek veya atlayarak kendisini Pironculuğun bir yeniden canlandırılması olarak takdim eder. Bu dönemin bir başka önemli ismi olarak Agrippa da (İÖ. 1 yüzyıl) zikredilir. Öte yandan bazı felsefe tarihçileri bu son dönemi de Pironculuğun Ainesidemos tarafından yeniden canlandırıldığı, sistemleştirildiği ve diyalektik olarak geliştirildiği bir ilk dönemle, Sextus Empiricus'ta zirve noktasını bulan Empirik Septiklik dönemi olarak iki ayrı alt döneme de ayırırlar.

Her halükârda bu son dönem, Sextus Empiricus'un eserleri sayesinde hakkında en çok bilgi sahibi olduğumuz Septiklik dönemidir. Sextus Empiricus, İlkçağ şüpheciliğinin en olgun, en zengin versiyonunu temsil etmektedir. Bu dönemin bir başka özelliği Ainesidemos ve Sextus Empiricus gibi şüphecilerin, antik çağ şüpheciliğinin bütün tezlerini ve argümanlarını bir araya toplayarak daha sonraki çağların şüphecilerinin kendisinden yararlanacakları zengin bir şüpheci argümanlar deposunu meydana getirmiş olmalarıdır.

2

Erken Dönem Septikliği veya Pironculuk



"BÖYLECE O (PİRON) BİLİNEMEZCİLİK VE YARGIYI ASKIYA ALMA KAVRAMINI ORTAYA ATARAK SON DERECE SOYLU BİR KURAM GELİŞTİRMİŞ GÖRÜNMEKTEDİR. ÇÜNKÜ O HİÇBİR ŞEYİN NE GÜZEL, NE ÇİRKİN; NE İYİ NE DE KÖTÜ OLDUĞUNU SÖYLEMİŞTİR. BENZER ŞEKİLDE ONA GÖRE HER DURUMDA GERÇEKTE HİÇBİR ŞEY VAR DEĞİLDİR, FAKAT İNSANLAR HER ŞEYİ UYLAŞIM VE ALIŞKANLIKLA YAPARLAR; ÇÜNKÜ HİÇBİR ŞEY ŞUNDAN DAHA ÇOK BU DEĞİLDİR."

Diogenes Laertius , IX, 61

Piron'un bir çizimi.

SEPTİKLİĞİN KURUCULARI PİRON VE TİMON

Septikliğin ilk dönemiyle ilgili olarak Piron ve Timon'u birlikte ele almak zorundayız. Çünkü bu dönemin başlatıcısı olarak Piron'un adı belirtilmekle birlikte Piron'un görüşleri hakkında bilgi veren ve bu görüşlerin daha sonraki felsefi düşünce dünyası tarafından tanınmasını sağlayan Timon'dur. Bundan dolayı Septikliğin ilk döneminden söz edilirken Piron ile Timon birlikte ele alınır.

Piron, Helenistik dönemin diğer önemli iki okulunun kurucuları olan Epikuros ve Kıbrıslı Zenon'la çağdaştır; ancak onlardan daha önce, İÖ. 360/365 yılında Peloponnes yarımadasının kuzey batısında bulunan Elis kentinde doğmuş, İÖ. 270/275'te ölmüştür.

Piron'un hayatının ayrıntıları, felsefi eğitimi, hocaları hakkında fazla bir şey bilmiyoruz. Diogenes Laertius onun 'Stilpon'un oğlu Bryson'un öğrencisi' olduğunu söylemektedir. Bu muhtemelen 'Stilpon veya Bryson' ibaresinin bozulmuş şeklidir. Çünkü Bryson, Stilpon'un oğlu değildir; onun gibi Megara okuluna bir filozoftur. Stilpon'un kendisi İÖ. 320'lerde Atina'da dersler vermiştir. Esas olarak ahlâk felsefesiyle ilgilenmiş ve felsefesine Kinik öğretiden de bazı unsurlar katmış-

tır. Bunlar, ahlâk alanında en yüksek değerler olarak kişinin kendine hakimiyeti, dış şeylere karşı kayıtsızlığı, onlardan etkilenmemeyi savunan esas olarak Kinik kaynaklı unsurlardır.

Diogenes Laertius, Piron'un hayatında ikinci önemli bir isim olarak Anaksarkhos adında bir filozoftan söz etmekte ve Piron'un gittiği her yerde bu kişiyi izlediğini söylemektedir. Anaksarkhos Demokritos'la aynı kentli, Abdera'lıdır. Büyük İskender'in saray çevresinden olup, Hindistan'a yaptığı seferde de yanında bulunmuştur. Anaksorknos'un 4. yüzyılda Demokritos'un atomcu öğretisini devam ettirenlerden biri olduğu ve Demokritos'un duyuların doğru bilgi verme konusundaki ihtiyatlı eleştirilerini, genel bir şüpheciliğe dönüştürdüğü anlaşılmaktadır. Sextus Empiricus, onunla Kinik bir filozof olan Monimus'un var olan şeyleri bir tiyatro dekoruna benzettiklerini, böylece onların normal insanların rüyalarından, delilerin hayallerinden daha fazla bir değere sahip olmadıklarını ileri sürdüklerini söylemektedir (LS, 1 D).

Piron'un Anaksarkhos'un felsefesinin teorik, Stilpon'un ise daha çok pratik yanından etkilenmiş olduğunu düşünmek mantıklı görünmektedir. Çünkü Piron, Anaksarkhos gibi teorik bilginin imkânından şüphe etmekte ve bundan hareketle de Stilpon gibi ahlâkın temel amaç olarak insanın kendi kendine yetmesi, dış şeylerin etkisi altında kalmaması, iç huzur veya dinginliğe (ataraksiya) ulaşmanın peşinden koşması gerektiğini savunmaktadır.

Piron'un hayatıyla ilgili olarak bilinen bir başka önemli ayrıntı Anaksarkhos ile birlikte Büyük İskender'in Doğu'ya yaptığı sefere katılmış ve bu vesileyle Hindistan'ın ünlü 'çileci rahipler ve filozofları (Gymnosoflar ve Mağ'lar) ile tanışma imkânını bulmuş olduğudur. Bu Hindistan yolculuğunun Piron'un felsefesi üzerine gerçekten bir etkisi olup olmadığı konusu çok tartışılmıştır. Çünkü bu dönemde Hint düşüncesinde de dış dünyanın gerçekliğinden şüphe eden bir akım vardır. Öte yandan Piron'un bilge insan idealiyle, geleneksel Hint bilgesi arasında bazı benzerlikler olduğu da görülmektedir. Ancak Piron'un gerek bu şüphecilik akımından, gerekse bu bilge insan idealinden etkilenmiş olduğunu gösteren ciddi bir kanıt mevcut değildir.

Piron da Sokrates gibi hiçbir eser yazmamıştır. Ayrıca Sokrates'ten farklı olarak insanlarla birlikte bulunmaktan, onlarla konuşup tartışmaktan hoşlanan biri de değildir. Onun toplumdan uzak, münzevi bir hayat sürmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nihayet çağdaşı Epikuros ve Zenon'un aksine ve yine Sokrates'e benzer bir şekilde bir okul da kurmamıştır.

Timon'a gelince, onun Piron'dan kırk yaş daha genç olduğu, İÖ. 320'de doğduğu ve Piron gibi uzun bir ömür sürdükten sonra İÖ. 230'da öldüğü söylenmektedir. Onun da Piron gibi önceleri Megaralı Stilpon'un öğrencisi olduğunu, bir süre onunla birlikte bulunduktan sonra doğduğu yere, Nikaia'ya döndüğünü, burada evlendiğini, arkasından karısıyla birlikte Elis'e, Piron'un yanına geldiğini, çocukları oluncaya kadar burada yaşadığını, daha sonra Atina'ya geçtiğini ve hayatının sonuna kadar da burada kaldığını öğrenmekteyiz.

Timon'un, hocasının aksine, edebiyattan hoşlandığı, felsefeden boş kalan zamanlarında şiirler yazdığı, tragedyalar, komedyalar kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Diogenes Laertius ayrıca onun üç kitaptan meydana gelen taşlamalar (Silloi) yazmış olduğunu söylemekte ve bu kitaplar hakkında bazı bilgiler vermektedir. Bu bilgilerden söz konusu kitaplardan birincisinin anlatı, ikinci ve üçüncünün ise diyalog biçiminde kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerde Homeros ve Hesiodos'un şiirlerinin gülünç taklitleri yapılmakta ve Aristoteles, Platon, Kıbrıslı Zenon, Megaralı Euklides, Epikuros gibi filozoflarla alay edilmektedir. Buna karşılık Timon'un şüpheciliğin öncüleri veya hazırlayıcıları olarak gördüğü Parmenides, Elealı Zenon, Demokritos, Protagoras hakkında daha saygılı bir dil kullandığı gözlemlenmektedir.

PİRON'UN ANA TEZLERİ

Timon, İS. 2. yüzyılın başlarında yaşadığı hesaplanan ve Aristotelesçi bir filozof olan Aristokles'in verdiği bilgiye göre, Piron'un görüşlerini üç önemli soruda özetlemiştir. Ona göre Piron mutlu olmak için bir insanın şu üç soruyu kendisine sorması gerektiğini ileri sürmüştür: 1)

Şeylerin doğası nedir? ıı) Onlara karşı nasıl bir tutum izlemeliyiz? ııı) Bu tutumun bizim açımızdan sonucu ne olacaktır veya ne olmalıdır?

Timon'a göre Piron birinci sorunun cevabı olarak şu görüşü ileri sürmüştür: Şeyler, kendileri hakkında bilgi sahibi olmamız bakımından aralarında bir ayrım yapılamaz, üzerlerinde karar verilemez, ölçülemez bir doğaya sahiptirler. Bundan dolayı ne duyumlarımız ne de düşüncelerimiz onlar hakkında bize doğru veya yanlış herhangi bir şey söyleyemezler, herhangi bir bilgi veremezler.

Peki, bu durumda onlara karşı nasıl bir tutum izlememiz gerekir? Bu ikinci soruya cevap olarak da Piron'un şunu söylediği anlaşılmaktadır: Şeylerin doğası bu olduğuna göre onlar hakkında hiçbir yargıda bulunmamalı (epokhe), onlarla ilgili hiçbir görüşe sahip olmamalı, hiçbir görüşü benimsememeli ve bu tutumuzu da hiçbir şekilde değiştirmemeliyiz.

Peki, bu tutumun, bu tutumu benimseyenler açısından sonucu ne olacaktır veya ne olmalıdır? Timon bu sonucun, insanın ağzını açmaması (aphasia), şeylerle ilgili olarak bütün kaygılardan korunmuş olması, mutlak ruh huzuru (ataraksiya) ve özgürlük olacağı veya olması gerektiğini ileri sürmektedir (LS, 1, F).

Bu pasajın genel olarak şüpheciliğin, özel olarak erken dönem yani Piron-Timoncu dönem şüpheciliğinin temel görüşlerini ifade etmesi bakımından anahtar niteliğinde bir değere sahip olduğunu görmekteyiz. Çünkü bu görüşte, Pironculuğun hem ana teorik tezi hem de bu teorik tezin sonucu olarak teklif ettiği pratik davranış öğretisi, son derece açık bir tarzda kendini göstermektedir.

METAFİZİK TEZ: EŞYANIN DOĞASI YOKTUR

Piron tarafından savunulduğu şekliyle bu teorik tez bize sadece duyu organlarımızın veya düşünme yetimizin yetersizliğinden ötürü nesneler hakkında doğru bilgi sahibi olmamızın zor veya imkânsız olduğunu söylemekle kalmamakta; bundan daha ileri, daha radikal bir şey öne sürmektedir: Bu sözler Piron'un –ve onun bu görüşünü izleyen Timon'un– şeylerin doğası hakkındaki bilgisizliğimizin nedenini bizim

bilgi araçlarımızın yetersizliğinden çok *şeylerin bizzat kendilerinde, kendi doğası ve özelliklerinde* aramak istediklerini göstermektedir.

Long-Sedley, Timon tarafında Piron'a mal edilen bu birinci tezde, ona duyum ve düşüncelerin kendileri bakımından doğru veya yanlış olmaları mümkün olmakla birlikte, bizim onların böyle olup olmadıklarını bilemeyeceğimiz yönünde bir öğretinin izafe edilmediğine dikkat çekmektedir (LS, 16). Yani Piron burada sonraki şüphecilerin dogmatik diye nitelendirecekleri filozoflara, Epikurosçulara, Stoacılara ve diğerlerine karşı çıkarken sürekli olarak temele alacakları bir şey, üzerinde uzlaşılmış veya uzlaşılması mümkün 'bir doğruluk ölçütü'nün var olmadığı konusu üzerinde durmamaktadır. O, böyle bir doğruluk ölçütü tartışmasından daha önce gelen bir şeyle, *eşyanın kendisinin nasıl bir yapıya sahip olduğu, doğası bakımından bilinebilir bir yapıya sahip olup, olmadığı* sorunuyla ilgilenmektedir. Timon'un bu sözleri, Piron'un dünyanın veya doğanın bizzat kendisinin belirlenmemiş, karışık, kavranılması mümkün olmayan bir yapıda olduğu, onu meydana getiren şeylerin ölçülemez (unmeasurable), aralarında bir ayrım yapılamaz (indifferent), haklarında bir yargıda bulunulamaz (inarbitrable) özelliklere sahip olduğunu düşündüğünü göstermektedir.

Ancak Piron bunu nereden bilmekte veya neye dayanarak bu tezi ileri sürmektedir? Bu konuda hiçbir açıklama yoktur. Piron'un bu konuda herhangi bir kanıt getirmediği anlaşılmaktadır. Süpheciliğin daha sonraki dönemi, Yeni Akademi dönemi şüpheciliğinin kurucusu olan Ainesidemos'un Piron'un bu görüşü hakkında getirdiği açıklama ise pek tatmin edici görünmemektedir. Bu açıklamaya göre Piron'un eşyanın doğası hakkında bu tür bir görüşe sahip olmasının, bunun sonucu olarak da onlar hakkında bir yargıda bulunmayı reddetmesinin nedeni onlarla ilgili çeşitli filozoflar tarafından ortaya atılmış olan öğretilerin birbirlerine aykırı, birbirleriyle çatışma içinde olduğunu gözlemlemesi olmuştur (DL, IX, 106).

Gerçekten de Sokrates öncesi *Doğa Filozofları*'nın ana maddenin, doğanın ne olduğu, bir mi çok mu olduğu vb. konusundaki farklı ve birbirleriyle çelişen açıklamalarının, Sofistleri şüpheciliğe götür-

mede belli bir rolü olduğunu görmüştük. Onların Sokrates'i doğa felsefesinin veya metafiziğin değeri hakkında olumsuz düşüncelere götürmede belli bir etkileri olduğunu da biliyoruz. O halde doğa hakkında yapılan tartışmalar ve getirilen çelişik açıklamaların Piron'u da şüpheciliğine sevketmede belli, hatta önemli bir rol oynamış olabileceğini düşünmek akla yakın olacaktır. Ancak Piron'un radikal şüpheciliğinde, bu genel nedenin veya ortamın etkisiyle açıklanması güç ve özel bir havanın olduğu görülmektedir.

Bu şudur: Piron söz konusu doğa felsefelerine, varlık metafiziklerine bir başka doğa felsefesi veya varlık felsefesiyle karşı çıkmadığı gibi, bu felsefelerin temelinde bulunan ortada bir hakikatin var olduğu ve onun bilinebileceği tezini de insanın bilgi araçlarının bir analizi ve yetersizliğinin gösterilmesi yoluyla çürütmeye kalkmamaktadır. O, basit ve kategorik olarak doğanın kendisinin yapısı itibariyle karışık, belirsiz, ölçülemez bir şey olduğunu ileri sürmektedir. O halde bu tez, bir bakıma Herakleitos'un 'Her şey akıyor' veya Parmenides'in 'Evrende hareket veya oluş yoktur' tezi gibi bir tür *metafizik tez*dir.

EPİSTEMOLOJİK TEZ: EŞYANIN BİLGİSİ MÜMKÜN DEĞİLDİR

Öte yandan bu tez, kapsam ve amacı bakımından bu özel tezleri aşması, çünkü doğanın ne olduğunu değil, bilinebilir olup olmadığını, varlığın nasıl kavranabileceğini değil, yapısı bakımından kavranılabilir olup olmadığını sorması ve onun bizden kaynaklanan bir eksiklikten veya yetersizlikten ötürü değil, bizden bağımsız olarak, bizzat kendi yapısı gereği kavranılamaz olduğunu ileri sürmesi bakımından da *epistemolojik* bir tezdir. Bu ise Yunan düşüncesinin iki yüz elli yıldan beri yaratmaya çalıştığı felsefenin herhangi bir dalına, alanına, tezine yönelik bir şüphe, bir itiraz olmaktan çok *onun bizzat kendisini ortadan kaldırmaya yönelik bir saldırı* olarak yorumlanabilir: Çünkü eğer dünyanın kendisi ne olduğu araştırılamaz, bilinemez bir yapıdaysa, eğer eşyanın, varlığın bir doğası yoksa veya çelişik bir doğası varsa hiçbir felsefi araştırmanın, soruşturmanın anlamı, varlık nedeni veya meşruiyetinin olamayacağı açıktır.

Bu tür bir metafizik-epistemolojik görüşe sahip birinin, şeylere karşı takınması gereken mantıklı tutumun ise Piron'un sözünü ettiği tutum olması son derece anlaşılabilir bir şeydir. Eğer doğa, doğal şeyler bilinemez bir yapıdaysalar, yapmamız gereken şey, sadece felsefeyi, bilimi terketmek olmayacak, çok daha radikal olarak şeyler hakkında herhangi bir yargıda bulunmamak olacaktır. Öte yandan bu susma, bir yargıda bulunmamanın sadece fiziksel, doğal şeylerle sınırlı kalmayacağı, her türlü ahlâkî şeyler, toplumsal değerler, dinsel inançları da içine alacağı açıktır. Bu durumun bilincinde olan aklı başında bir insan, herhalde sadece evren, dış dünya, dış dünyada bulunan şeyler veya cereyan eden olaylar hakkında yargılarda bulunmamakla kalmayacak, insanın manevi, kültürel, ahlâkî hayatıyla ilgili nesneler, olgular, değerler vb. hakkında da tamamen sessiz kalmayı seçecektir.

AHLÂKÎ TEZ: İYİ VEYA KÖTÜ DE YOKTUR

Gerçekten Piron'un bizzat kendisinin bu yargıları askıda tutma ve öğretisini sözünü ettiğimiz ikinci alana yani ahlâkî şeyler alanına kadar uzattığı da anlaşılmaktadır. Diogenes Laertius Piron'a ayırdığı bölümün hemen başında onun 'ahlâkî bakımdan iyi ile kötü arasındaki her türlü ayrımı' reddettiğini, insanların yaptıkları her şeyi doğru veya yanlışa göre değil sadece uylaşımlar ve alışkanlıklara göre yaptıklarını ileri sürdüğünü söylemekte (DL, IX, 61) ve aynı konuya yani şüphecilerin ahlâkî şeylerle ilgili olarak da herhangi bir doğrunun varlığını kabul etmedikleri konusuna daha sonra tekrar dönmektedir. Gerçi o burada söylediklerinin özel olarak Piron-Timon'un kendileri hakkında geçerli olduğu yönünde herhangi bir imada bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun bu sözlerinin ilk dönem şüphecileri için de geçerli olduklarını düşünmememiz için bir neden yoktur:

> "[Şüphecilere göre] doğa bakımından hiçbir şey iyi veya kötü değildir. Çünkü eğer doğal olarak iyi ve kötü diye bir şey varsa, karın herkes için soğuk bir şey olması gibi onun da herkes için iyi veya kötü olması gerekir. Ama herkes için ortak olarak iyi veya kötü diye bir şey yoktur. O halde doğa bakımından iyi veya kötü diye

> bir şey yoktur. Çünkü ya birinin iyi diye düşündüğü her şeyin iyi olduğunu veya onların iyi olmadığını söylememiz gerekir. Her şeyin iyi olduğunu söyleyemeyiz, çünkü bir aynı şeyin kimi iyi olduğunu düşünür, örneğin hazzın iyi olduğunu düşünen Epikuros; kimi kötü olduğunu düşünür, örneğin Antisthenes. Bu durumda bir aynı şeyin hem iyi, hem kötü olduğu ortaya çıkar. Eğer birinin iyi olduğunu düşündüğü her şeyin iyi olmadığını söylüyorsak, o zaman da görüşler arasında bir ayrım yapmamız zorunlu olur. Ancak kanıtların eşit ağırlıkta olmalarından ötürü bunu yapamayız. O halde doğa bakımından iyinin ne olduğu bilinemez" (DL, IX, 101).

Piron'un böyle bir görüş ve tutumu benimseyenler için bunun sonucunun ne olacağına ilişkin, üçüncü tezinde de aynı derece ilginç, yeni ve kışkırtıcı bir şeyle karşılaştığımızı söylememiz mümkündür. Sözünü ettiğimiz bu yeni veya kışkırtıcı şey nedir?

MUTLU OLMAK İÇİN BİLGİYE İHTİYACIMIZ DA YOKTUR

Piron'a gelinceye kadar Yunan düşüncesinde ahlâk alanında hemen hemen bir aksiyom gibi kabul edilen genel tez, bugün de çok sayıda insanın kendisine katılacağı, hatta mutlu bir hayat için zorunlu göreceği 'şüphe içinde yaşamının insan için zor olduğu, bunun onu huzursuz edeceği, mutluluğuna engel olacağı' tezi olmuştur. Nitekim Sokrates, insanların çoğunun ahlâkî alanda doğru diye kabul ettiği şeylerin geçerliliğinden şüphelenmiş ve kendi durumunu belirtmek üzere hiçbir şey bilmediğini söylemekle birlikte, bunu *sürekli olarak içinde kalınması gereken doğru bir ahlâkî durum* olarak görmemişti. Tersine Sokrates, bu bilgisizlik, şüphe durumunu, ancak onu aşmak, sağlam, gerçek bilgiye ulaşmak için bir hareket noktası olarak ele almıştı. Bundan dolayı Sokrates'in şüpheciliği, felsefe tarihçileri tarafından, daha sonraki dönemde karşımıza çıkan Descartes'in benzeri şüpheciliği gibi, haklı olarak, *yöntemsel* (metodik) *şüphecilik* diye adlandırılır.

Platon da daha özel olarak, duyu bilgilerinin geçerliliğinden şüphe etmekle birlikte bunu asıl bilgiye, sarsılmaz, kesin akılsal bilgiye sıçramak için bir basamak olarak kullandığı gibi ahlâk ve siyaset

alanında doğru bir hayatın ancak doğru, kesin bilgiler, inançlar üzerinde kurulabileceğine inanmış ve bu nedenle filozofun toplumun yöneticisi olmasını zorunlu görmüştü.

Aristoteles'e gelince, onun ahlâk ve siyaset alanında Platon kadar katı düşünmediğini görmüştük. Aristoteles insanın teorik ve pratik faaliyetler alanını birbirinden ayırmış, birincinin zorunluluk alanı olduğunu kabul etmekle birlikte, ikincinin böyle olmadığını, içinde taşıdığı olumsallıktan ötürü bir müzakere, tartışma alanı olduğunu söylemişti. Bununla birlikte Aristoteles de pratik alanda belli ölçüde doğru bilgiye, daha doğrusu makul ilkelere ihtiyacımız olduğunu savunmuş ve pratik aklı veya basireti bu doğru bilgiye veya makul ilkelere uygun olarak tercihlerde bulunması mümkün olan bir yeti olarak tanımlamıştı.

Helenistik dönemin iki önemli felsefe okulu olan Epikurosçuluk ve Stoacılığın da bu ana görüşü paylaştıkları ve insana mutlu bir pratik hayat sağlayacak olan evren hakkında benzeri bir doğru görüş, teorik bir hakikat peşinde koştuklarını görmüştük.

Burada Piron bu geleneksel görüşü tümüyle tersine çevirerek, insanın mutlu olması için böyle bir doğruya ihtiyacı olmadığını söylemekte, bununla da kalmayıp, insanı huzura, dinginliğe, mutluluğa götürebilecek tek yolun her şeyden şüphe etme, ahlâkî şeyler de içinde olmak üzere hiçbir şey hakkında herhangi bir yargıda bulunmamaktan geçtiğini ileri sürmektedir.

BİLGE İNSAN, BİLEN DEĞİL ŞÜPHE EDEN İNSANDIR

Peki, böyle bir şüphe, şeyler üzerine her türlü yargıyı askıya alma bizi nasıl olur da mutluluğa götürebilir? Piron'un sözünü ettiğimiz devrimci tezini anlamak için bir başka görüşe, Yunan düşüncesinde ahlâk felsefesi alanında Demokritos'la birlikte ortaya çıkan, Sokrates'le birlikte ağırlık ve güç kazanan, Kinikler tarafından benimsenerek uç sınırlarına götürülen, daha sonraki felsefe okulları, gerek Epikurosçular, gerekse Stoacılar tarafından büyük ölçüde paylaşılan bir başka görüşe değinmemiz gerekmektedir. Bu, *mutlu bir insanın nasıl bir insan olma-*

sı ve hangi ana özelliğe sahip olması gerektiği görüşüdür. Bütün bu filozof ve akımların böyle bir insanın 'dış şeylerden etkilenmeyen, kendine veya ruhuna hakim, kendi kendine yeten bir insan' olma fikri veya ideali etrafında birleştiklerini ve her biri kendi tarzında olmak üzere Sokrates, Diyojen, Epikuros veya Zenon'u, böyle bir insan idealinin en iyi bir örneği olarak sunduklarını görmüştük. Piron'un kendisinin ahlâk alanında böyle bir insan idealini tümüyle savunduğunu ve başta Timon olmak üzere daha sonraki dönemlerin şüphecilerinin de Piron'un kendisini böyle bir insan olarak tasvir ettiklerini biliyoruz.

Konuya bu açıdan baktığımızda, böyle bir insanın temel ve ayırdedici özelliği olan sarsılmazlık, ruh dinginliği, kendine hâkimiyet, hiçbir şeyden etkilenmeme durumunun, eşya hakkında hiçbir yargıda bulunmamayı da içine aldığı veya alması gerektiğini söyleyemez miyiz? Başka bir ifadeyle eşyanın, hakkında bir yargıda bulunulmasını imkânsız kılacak bir yapıda olduğu görüşünün böyle bir ruh durumunun ortaya çıkmasına olumlu bir katkıda bulunması söz konusu olamaz mıydı? Eğer eşya böyle bir yapıdaysa insanın, bilge insanın ona kayıtsız kalması doğru olmayacak mıydı? Bu durumda eşyanın bizzat kendisinin iyi veya kötü bir şey olmadığı, dolayısıyla peşinden koşulması veya kendisinden etkilenilmesi gerekmeyen bir şey olduğu sonucu ortaya çıkmaz mıydı?

Nitekim Piron'un kendisinden önce gelen filozoflar arasında büyük değer verdiği söylenen Demokritos'ta bu yönde bazı unsurların olduğu söylenebilir. Demokritos'a atfedilen fragmanların birinde, insanın mutlu olması için elde edebileceği şeylerin peşinden koşması ve sahip olduğu şeylerle yetinmesini bilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Bunun gerekçesi olarak da, insanın kendisinden daha kötü durumda olan insanların durumuna bakması, kendi hayatını daha kötü durumda bulunan insanların hayatıyla karşılaştırması ve böylece kendisini şanslı olarak görmesi tavsiye edilmektedir (191. fragman).

Demokritos'un bu fragmanını, insanın mutlu olması veya kendisini iyi hissetmesi için başka insanların kendininkinden daha kötü olan durumları hakkında bilgi sahibi olması gerektiği şeklinde okuma-

mız mümkün olduğu gibi bunun tersine; şüpheci bir tarzda neyin gerçekten iyi, neyin kötü veya daha kötü olduğunu bilemeyeceğimiz, insanın kendi durumu hakkındaki belli bir sanısının doğru olmadığı, çünkü bir başka bilginin bu sanının doğru olmadığını gösterdiği şeklinde de yorumlayabiliriz. Nitekim Demokritos'un bu olgudan çıkardığı sonuç, insanın kendisi hakkındaki yargısının mutlak olarak doğru olmadığı, ancak göreli bir değere sahip olduğu sonucudur. Demokritos, bundan hareketle dış nesnelere veya durumlara, onların doğasının şu veya bu şey olduğu şeklindeki bilgiye bağımlı olmayan, insanın ruhsal bağımsızlığı ile etkilenmez durumuna dayanan bir hayat tarzını teklif önermektedir.

Durum ne olursa olsun Piron'un bilgi ve mutluluk arası ilişkiler konusundaki devrimci tezini şu şekilde açıklamamız mümkündür: Piron, Demokritos'un, Sokrates'in, Kiniklerin, Stoacıların ahlâk alanındaki temel ideallerini, bilge, mutlu insan anlayışlarını paylaşmaktadır. Bu insan, mutlak anlamda özgür, kendine yeten, dış şeylerden etkilenmeyen, her türlü arzu ve tutkulara direnmesini bilen, hazlar gibi acılar karşısında da durumunu bozmayan bir insan, kelimenin tam anlamında sarsılmaz bir ruh sükunetine veya huzuruna sahip bir insan olacaktır. O halde şüphecilik ve yargıları askıda tutma, böyle bir insanın temel yapısına ve özelliğine aykırı olmak şöyle dursun, tersine *onun talep ettiği, gerektirdiği bir şey olmak zorundadır.* Böyle bir insan için dünya, her şey tümüyle kendilerine kayıtsız kalınması gereken, hiçbir özel değeri veya niteliği olmayan nesnelerden meydana gelmek zorundadır. Böyle bir insan için sadece maddî, fiziksel nesnelerin, onların getirecekleri haz ve acıların değil, insanların iyi, güzel, onurlu –veya tersi– diye kabul ettiği diğer şeylerin, toplumsal hayatın kendisinin, insanların alışkanlıklarının, uylaşıma dayanan görüşlerinin, dinsel inançlarının da bir değeri olmamak zorundadır. Kısaca bu tür bir bilgelik ideali varlık ve bilgi alanında şüpheciliği reddetmek şöyle dursun, ona dayanmak, ondan hareket etmek zorundadır.

Bu yorumumuzun doğru olduğunu gösteren bir şey, şüpheci geleneğin Piron'u tam da bu tür bir insan olarak tasvir etmiş olmasıdır.

Timon onun hakkında "Gördüğüm insan [Piron] böyle bir insandı, ünlü, ünsüz bütün insanlara boyun eğdiren her türlü baskıya direnen, onların hiçbirinden etkilenmeyen bir insandı" demektedir (LS, 2, B). Diogenes Laertius, Piron'un kayıtsızlık ve bağımsızlığının, insanların düşünce ve görüşlerinden ekilenmemesinin birçok taraftarı olduğunu belirttikten sonra Timon'un onun hakkında şunları söylediğini yazmaktadır:

> "Ey yaşlı adam, Ey Piron, Sofistlerin sanılarına ve boş düşüncelerine köle olmaktan kurtuluş yolunu nereden ve nasıl buldun? Her türlü kandırmacanın ve iknanın prangalarını nasıl çözdün? Yunanistan'da hangi rüzgârların estiğini, şeylerin nereden gelip nereye gittiğini öğrenmek zahmetine girmedin" (DL, IX, 64-65).

Bir başka eserinde Timon'un Piron'un sakinliğinden, etrafında olup bitenlere hiç önem vermemesinden, hiçbir zaman dinginliğini bozmaksızın yaşamasından duyduğu hayranlığı belirttiğini ve bu bakımdan onu Tanrı'ya benzettiğini de görmekteyiz (LS, 1, D)

Pironculukta bu sarsılmayan, hiçbir şeyden etkilenmeyen bir insan olarak bilge ideali ve kendine yetme, dış şeylere ihtiyaç duymama anlamında mutluluk anlayışı o kadar egemendir ki, Piron'un kendisi bu görüşünden dolayı başka bakımlardan kendilerine o kadar karşı olduğu Stoacılarla karşılaştırılıp, onlarla bir arada anılabilmiştir. Örneğin Cicero Stoacılar içinde erdem konusunda en sert görüşü temsil eden Ariston ile Piron arasında bu bakımdan bir benzerlik bulmaktadır.

Ariston daha önce gördüğümüz gibi erdemle erdemsizlik arasında hiçbir ara durumun olmadığını ileri sürmüş ve daha özel olarak diğer Stoacıların, bu arada okulun kurucusu olan Zenon'un sağlık, iyi ün, zenginlik gibi özleri bakımından iyi, değerli olmamakla birlikte karşıtlarına göre doğal bir çekiciliğe, tercih edilebilirliğe sahip olduklarını düşündükleri 'ilgisizler'inin kesinlikle böyle bir özelliği bulunmadığını söylemişti. Cicero, Piron'la Ariston arasında bu bakımdan

bir benzerlik kurarak, Piron'un bilge insanının, Ariston'un 'ilgisizler'ine önem vermesi şöyle dursun, onların farkında bile olmayacağını söylemektedir. Çünkü bilge insan 'duygusuz' bir insandır ve onun bu tür şeylere bir ilgi göstermesi söz konusu olamaz (LS, 2, F).

Bu bağlamda olmak üzere Cicero, Piron'un erdemli yaşamayı en yüksek değer kabul ettiği için bu dünyada peşinden koşulacak hiçbir şeyin varlığını kabul etmediği, hatta bu konuda Ariston'un bile ondan sonra geldiğini söylemekte, buna Tımon'un aynı yönde olmak üzere arzuyu 'bütün kötü şeyler içinde birinci şey' olarak nitelediğini eklemektedir (LS, 2. H, I).

AHLÂKÎ HAYATIN YÖNLENDİRİCİ İLKESİ OLARAK GÖRÜNÜŞLER

Ancak gerek doğal gerekse ahlâkî şeyler hakkında böyle bir sınırsız şüpheciliğin, onlar üzerinde konuşma yasağının, onlar üzerine hiçbir yargıda bulunmama emrinin mutlak olarak savunulamayacağı da açıktır. Evren hakkında, şeylerin doğası hakkında büyük metafizik tezlere veya doğrulara sahip olmadan yaşamak mümkündür; ama Aristoteles'in *Metafizik*'te Protagoras'ın şüpheciliğine karşı çıkarken haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi Libya'da olduğu halde gece rüyasında Atina'da olduğunu gördüğü için sabahleyin kalkıp Odeon'a doğru yola koyulacak veya önünde bulunduğu şeyin bir kuyu olup olmadığına karar vermediği için onun içine düşecek aklı başında bir insan yoktur (1010 b 10). Nitekim Diogenes Laertius sevimli bir şekilde, Piron'un mutlak şüphecilik öğretisiyle tutarlı bir hayat sürerken bu tür tehlikelerle karşılaşmış olduğunu hatırlatmaktadır. Ona göre güzel veya çirkinin, doğru veya yanlışın varlığını, hiçbir şeyin şu olmaktan çok öteki olduğunu kabul etmeyen ve bu bağlamda duyuların tanıklığını reddeden Piron, hiçbir önlem almadan, karşısına çıkan arabalara, uçurumlara, köpeklere dikkat etmeden dolaştığı için hayatı boyunca birçok tehlikeyle karşılaşmış, Allahtan, bu tehlikelerden, en azından bu konuda kendisi gibi düşünmeyen arkadaşlarının dikkat ve yardımı sayesinde kurtulmuştur (DL, IX, 62).

Diogenes Laertius'un Piron hakkındaki bu tasvirinin sevimli, ancak fantastik olduğu yani doğru olmadığı veya en azından abartılı olduğu kuşkusuzdur. Ancak Laertius'un özel olarak Pironculuk, genel olarak her türlü şüphecilik için geçerli olan gerçek bir soruna işaret etmesi önemlidir: Her türlü şüphecilik, özellikle aşırı şüphecilik hakkında yapılabilecek iki genel eleştiriden biri, şüphecilerin hiçbir yargının geçerli olmadığı veya her türlü yargının geçerliliğinden şüphe edilmesi gerektiğini söylerlerken, bu konudaki kendi yargılarını neden bu genel kuralın dışında tuttukları ve neden kendi yargılarının geçerliliğini tasdik ettikleri eleştirisi ise bir diğeri böyle bir teorik tezin pratik hayatı nasıl mümkün kılacağı, bu tür bir zihinsel durum içinde yaşamanın nasıl mümkün olabileceği eleştirisidir.

Başka şekilde ifade edersek, Piron'un üç ana tezi hakkında bilgi veren Aristokles'in kendisinin söylediği gibi, birinci olarak;

> "Septikler bizden hiçbir görüşe sahip olmamamızı isterlerken, öte yandan belli bir görüşü kabul etmemizi öğütlemekte ve insanların hiçbir yargıda bulunmamaları gerektiğini söylerken kendileri bir yargıda bulunmaktadırlar. Onlar sizden hiç kimsenin görüşüne katılmamanızı talep ederken kendilerine inanmanızı istemektedirler."

İkinci olarak Piron ve diğer şüphecilerin talep ettikleri gibi insanın hiçbir izlenimini doğru olarak tasdik etmemesi, bir şeyin şu veya diğeri olduğu konusunda herhangi bir yargıda bulunmaması söz konusu olduğunda en basit olarak gündelik hayat nasıl gerçekleşebilir?

İşte belki Piron'un kendisinin, ama kesin olarak öğrencisi Timon'un bu ikinci sakıncayı göz önüne alarak Pironculukta daha sonraki Septikler tarafından kabul edilecek önemli bir iyileştirmenin ilk adımını attığı anlaşılmaktadır. Bu iyileştirme *şeylerin varlığı veya gerçekliği ile görünüşler arasında yapılan ayrım*a dayanan iyileştirmedir.

GÖRÜNÜŞ-GERÇEKLİK AYRIMI

Sözünü ettiğimiz ayrımın ne olduğunu görmek için yine Diogenes Laertius'a kulak verelim:

> "Dogmatikler, şüphecilerin hayatı meydana getiren her şeyi reddederken, hayatın kendisini de ortadan kaldırdıklarını söylemektedir. Ama şüpheciler de bu suçlamaların yanlış olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlar görmeyi ortadan kaldırmadıklarını, sadece bizim onun açıklamasını bilmediğimizi ileri sürmektedirler. Ayrıca şunları eklemektedirler: Biz olayın, görünenin kendisini kabul ediyoruz, ama onun göründüğü gibi olduğunu reddediyoruz. Biz ateşin yaktığını algılıyoruz, ama ateşin doğasının yakmak olduğuna dair yargıdan kaçınıyoruz. Biz yine bir şeyin hareket ettiğini, yok olduğunu görüyoruz, ama bunların nasıl meydana geldiğini bilmiyoruz. *Biz sadece görünen şeylere eklenen apaçık olmayan şeylere karşı çıkıyoruz*... Bu nedenle Timon, *Pytho*'sunda kendisinin alışıldık olanın dışına çıkmadığını söylemektedir. *İmgeler*'de "Görünür olan (to phainomenon) nereye giderse gitsin orada üstündür" demektedir. *Duyular Üzerine* adlı eserinde ise şöyle demektedir: "Ben balın tatlı olduğunu ileri sürmüyorum, ama onun öyle göründüğünü kabul ediyorum" (DL, IX, 104-5).

Timon'un yaptığı bu ayrım daha sonraki şüpheciler tarafından da kabul edilecek ve görünüşün, görünür olanın kendisi şüphecilerde pratik hayat kılavuzu yerine geçecektir. Hayatımızı kendilerine dayandırdığımız 'gerçekler'i elimizden alan şüpheciler, onların yerine 'görünüşler'i koyacak ve bu görünüşler arasında bazılarını diğerlerine göre daha az veya çok faydalı olarak kabul etmekte de bir sakınca görmeyeceklerdir. Şüpheci hareket içinde Orta Akademi diye adlandırılan dönemin kurucusu olan Arkesilaos, bu ayrımı temele alarak pratik hayatın kendisine göre düzenleneceği bir 'akla uygunluk' veya 'makullük' ilkesi ortaya atacak, bu dönemin ikinci büyük temsilcisi olan Karneades de aynı yönde felsefi bakımdan değerli bir 'olasılıklar kuramı' geliştirecektir. Öte yandan Sextus Empiricus, Septiklerin sözünü ettikleri ateşin yaktığını algılama, ancak ateşin doğasının yakmak olduğunu algılamayıp, bunu kabul etmeme gözlemlerinden, tezlerinden hareketle İslâm felsefesinde Gazali'nin, Batı felsefesinde Hume'un ortaya atmış oldukları ünlü *nedensellik eleştirisi*ni haber veren bir eleştirinin ilk biçimini ortaya koyacaktır.

Bu görünüş-gerçeklik ayrımının, şüpheciliğin ruhuna Piron'un doğanın kendisi bakımından ölçülebilir, kavranabilir, üzerinde yargıda bulunulabilir bir yapıda olmadığı tezinden çok daha uygun olduğu açıktır. Piron'un bu tezi savunmak üzere bir kanıt getirmediğini biliyoruz. Ayrıca onun böyle bir kanıt getirmesi mümkün de olamazdı; çünkü böyle bir kanıt, şüpheciliğin ruhuna aykırı olarak, eşyanın yapısı hakkında pozitif bir iddia, bir karşı tez anlamına gelirdi.

Ancak şüphecilerin bu görünüş-gerçeklik ayrımına dönüp, onların bu konudaki tezlerini daha yakından ele alalım: Diogenes Laertius'un ortaya koyduğu gibi, şüpheci iki tür önerme arasında ayrım yapmaktadır. Birincisi bir şey hakkında bir şeyi tasdik eden önermedir; 'Bal, tatlıdır' veya 'Karşımdaki duvar beyazdır' gibi. İkincisi bir şeyin bir şey olarak 'göründüğü'nü söyleyen önermedir; 'Bal tatlı bir şey gibi görünüyor' veya 'Karşımdaki duvar (bana) beyaz gibi görünüyor' önermesi gibi. Arkesilaos ve daha sonraki şüphecilerin bu ikinci tür önermelere herhangi bir itirazları olmadığını göreceğiz; çünkü bu önermeleri ileri sürenler bu önermelerin özneleri hakkında kesin veya bağlayıcı bir şey söylememektedir: 'Bal (bana) tatlı bir şey gibi görünüyor' diyen bir adama karşı bir başkası *aynı hakla* onun kendisine hiç de öyle 'görünmediği'ni söyleyebilir. Ama onun öyle 'olmadığı'nı söyleyemez, çünkü bunu söylemek balın tatlı 'olduğu'nun zıddını söylemek, dolayısıyla onunla aynı planda bir şeyi ileri sürmek olacaktır.

Balın kendisine tatlı bir şey gibi göründüğünü söyleyen, aslında ne bu önermenin 'özne'si üzerine bir şey söylemektedir ne de bu önermeye karşı çıkacak olan insanlarla bir çatışma içine girmek zorundadır. Çünkü o gerçekte 'bal' üzerinde değil, bala ilişkin 'algı'sı üzerinde konuşmaktadır; bala ilişkin bir yargıyı değil, onun kendisine nasıl göründüğüne ilişkin kendi yargısını dile getirmektedir ve bu algının doğruluğunu tartışmanın, ona karşı çıkmanın hiçbir anlamı yoktur. Tıpkı, dün gece rüyamda şöyle bir şey gördüğümü söylediğimde, öyle bir şeyi gerçekten görmediğim yönünde bana yapılacak bir itirazın veya bu konuda yapılacak tartışmanın bir anlamı olmadığı gibi. Öte yandan sözünü ettiğimiz kişi, bu önermeye karşı çıkacak, örneğin balın kendisine tatlı

bir şey gibi görünmediğini, çünkü kendisinin onu böyle algılamadığını ileri sürecek biriyle çatışmak zorunda da değildir; çünkü onlar aslında balın değil, bala dair kendi algıları üzerinde konuşmakta olup, bu algılar arasında bir aykırılık olmasında da sorun yaşamazlar.

Sorun, ancak söz konusu *algının bir gerçeğe tekabül ettiği*, insanın algısında nesneyle özellikleri arasında kurduğu ilişkinin, gerçekte nesneyle özellikleri arasında da var olduğunu ileri sürmesinde yatar. İnsanın balın kendisine tatlı göründüğü algısından 'o halde' veya 'çünkü bal tatlıdır' önermesine geçmesinde bulunur.

O halde Septikler algı konusunda Epikurosçular ve Stoacılardan pek farklı düşünmemektedirler. Algıyı, dış bir nesnenin duyu organı üzerinde yaptığı bir etkinin sonucu olarak görme konusunda da onlarla aynı fikirdedirler: Ben karşımda bulunan bir ateşi ateş olarak, onun sıcaklığını sıcaklık olarak algılamazlık edemem. Bu anlamda algımın bir kaynağı olduğu ve bu kaynağın benden bağımsız olduğunu kabul etmek durumundayım. Ancak bu kaynağın, bu nesnenin, ona ilişkin algımın bana gösterdiği veya algım aracılığıyla bana göründüğü gibi olduğunu söyleme hakkına sahip değilim.

SEPTİK REALİZM VE BERKELEYCİ İDEALİZM

Septikler, buradan görünüş ile gerçeklik, algı ile algının konusu veya nesnesi arasındaki bu temel, ortadan kaldırılamaz veya arası doldurulamaz uçurumdan hareketle, algının nesnesi olan, onun gerisinde veya altında yatan bir şeyin olmadığını ileri sürmenin de pekala savunulabilir bir şey olduğu tezine yani Berkeley'in *varlığı algıya indirgeyen* tezine (esse est percipi: varlık algıdır) geçebilirlerdi. Ancak bunu yapmamaktadırlar; çünkü bütün Antik çağ filozofları gibi onlar da varlık-bilgi, nesne-özne ilişkileri konusundaki görüşlerinde tamamen realisttirler. Dolayısıyla algılanan şeyin arkasında hiçbir şeyin olmadığı, olmayabileceği, ancak algılarımızın varlığından emin olduğumuz veya onların varlığını tasdik edebileceğimiz yönünde daha radikal, tam anlamında öznelci ve modern çağda Berkeleyci öznel idealizmin ortaya çıkmasıyla kendini gösterecek olan görüşe iltifat etmezler.

Gerek Diogenes Laertius gerekse Sextus Empiricus şüphecilerin bu yöndeki görüşlerini açık bir biçimde ortaya koymaktadırlar. Diogenes, karşıtları tarafından kendilerine yöneltilen 'kendilerinin de nesneler hakkında yargılarda bulunmaktan geri kalmadıkları' suçlamasına şüphecilerin şöyle cevap verdiklerini söylemektedir:

> "İnsan olarak yaşadıklarımız konusunda sizinle aynı düşüncedeyiz. Çünkü biz de gündüz olduğunu, yaşadığımızı ve hayatta ortaya çıkan diğer birçok şeyin *varlığını* kabul ediyoruz. Ama dogmatiklerin kavradıklarını söyleyerek kesin bir şekilde kanıtlarla ileri sürdükleri şeyler konusunda *apaçık olmamalarından ötürü* yargımızı askıda tutuyoruz. Biz sadece içinde bulunduğumuz [zihinsel] durumların varlığını kabul ediyoruz. Gördüğümüzü kabul ediyoruz, düşündüğümüzü teslim ediyoruz, ama nasıl gördüğümüz veya düşündüğümüzü bilmiyoruz. Gerçekten beyaz olduğunu kesin olarak ileri sürmeksizin gündelik konuşmada şu şeyin bize beyaz göründüğünü söylüyoruz" (DL, IX, 103).

Sextus Empiricus da, şüphecilerin ne algıların gerisindeki şeylerin varlığına ne de bu şeylere ilişkin algılarımızın kendilerine karşı çıkmadıklarına işaret etmektedir:

> "Biz şüpheci okulun ölçütünün, nesnenin duyular üzerinde meydana getirdiği izlenimi kastederek, *algılanması bakımından nesne* olduğunu söyleriz. Bu izlenim tartışmaya açık değildir, çünkü o öznenin bir şeyin etkisine uğraması ve bunun sonucu olarak onun iradesinin ürünü olmayan bir şeyin ortaya çıkması sorunudur. Kimse izlenimin gerisinde bulunan nesnenin şu veya bu özellikte göründüğü olgusuna itiraz etmemektedir. Sorun onun *gerçekten göründüğü gibi olup olmadığıdır*" (Long, 84).

3

Akademi Dönemi Septikliği



"ARKESİLAOS TÜM KAVGASINI ZENON'LA BAŞLATMIŞTIR. BUNUN NEDENİ, BANA ÖYLE GELİYOR Kİ, ONUN DİKKAFALILIĞI VEYA ZAFER KAZANMA ARZUSU DEĞİLDİ; SOKRATES'İ, ONDAN ÖNCE DEMOKRİTOS'U, ANAKSAGORAS'I, EMPEDOKLES'İ VE HEMEN HEMEN TÜM ESKİ FİLOZOFLARI BİLGİSİZLİK İTİRAFINA SÜRÜKLEYEN, KONULARIN KENDİLERİNİN KARANLIKLIĞI İDİ. BU FİLOZOFLAR HİÇBİR ŞEYİN KAVRANAMAYACAĞINI VEYA ALGILANAMAYACAĞINI VEYA BİLİNEMEYECEĞİNİ, DUYULARIN SINIRLI, AKILLARIN ZAYIF, HAYATLARIN KISA OLDUĞUNU SÖYLEMİŞLERDİ VE DEMOKRİTOS'A GÖRE HAKİKAT DERİNLERDE YATMAKTAYDI; HERŞEY YALNIZCA SANI VE ALIŞKANLIKLAR DÜZEYİNDE KABUL EDİLMEKTEYDİ..."

Cicero, *Akademica*, I, 44-45

Sextus Empiricus.

İlkçağ şüpheciliğinin tarihinde ikinci dönem, Akademi Septikliği terimiyle adlandırılan dönemdir. Bu dönemin Akademik Septiklik olarak adlandırılmasının nedeni, Platon'un kurmuş olduğu Akademi'nin bünyesi içinde İÖ. 3. yüzyılın başlangıçlarında ortaya çıkmış ve yaklaşık iki yüz yıl boyunca varlığını devam ettirmiş olmasıdır. Akademi'nin tarihinde bu dönem, İkinci Akademi veya Orta Akademi dönemi olarak da adlandırılır. Akademi'nin tarihinde bir devrim oluşturan bu dönemin başlatıcısı, okulun başına İÖ. 265 civarında geçen Arkesilaos'tur. İkinci önemli temsilci ise Arkesilaos'tan yaklaşık yüz yıl sonra yine okulun başkanlığını üstlenmiş olan Karneades'tir. Daha önce değindiğimiz gibi Akademi bünyesinde Karneades'le başlayan dönem daha özel olarak Yeni Akademi dönemi olarak da adlandırılır.

ESKİ AKADEMİ'DEN SEPTİK AKADEMİ'YE

Platon'un kurmuş olduğu Akademi'nin, felsefe tarihinde Eski Akademi dönemi diye adlandırılan döneminde okulun başına Platon'un ölümünden sonra sırasıyla yeğeni Speusippos (348-339), Ksenokrates (339-315), Polemon (315-270) ve Krates (270-265) geçerler. Speusip-

pos, esas olarak, Platon'un son döneminde, Aristoteles tarafından Platon'un 'şifahi öğretimi' diye adlandırılan görüşlerini yani İdeaları matematiksel sayılar olarak görme yönündeki öğretisini devam ettirir. Bunun yanısıra hocası ve amcasının *Timaios*'ta savunduğu evrenin zamanda meydana gelmiş olduğu görüşünü mecazi bir açıklama olarak yorumlayarak, Aristoteles gibi evrenin zamanda bir başlangıcı olmadığını ileri sürer ve Yunan dininin geleneksel tanrılarını fiziksel kuvvetler olarak yorumlar.

Speusippos'tan sonra Akademi'nin başına geçen Ksenokrates de, İdeaları matematiksel varlıklara indirgeme yönündeki öğretiyi devam ettirir ve onları Bir olan'la Belirsiz İki olan'dan türetir. Onda Aynılık ve Başkalık sayıya eklenerek 'alem ruhu'nu meydana getirir. Bundan başka Platoncu evreni ay-altı, göksel ve gök-üstü diye üç ayrı dünyaya ayırarak iyi ve kötü olduğunu söylediği bazı daimon'larla doldurur ve kötülüklerin varlığını bu kötü daimon'larla açıklar. Nihayet ruhun akıl-dışı olan kısımlarının da ölümden sonra varlıklarını devam ettirdiklerini söyler.

Speusippos ve Ksenokrates, üzerinde bazı değişiklikler yapmakla birlikte doktriner Platonculuğu devam ettiren insanlardır. Onlar Platonculuğu kapalı bir sistem olarak koruma çabası içinde bulunurlar. Ancak Polemon'dan itibaren Platoncu Akademi'de önemli bir yön değişikliğine giden yolun açıldığını görebiliriz.

Polemon'un görüşleri hakkında aslında fazla şey bilmemekteyiz. Ancak onun döneminde Akademi'nin matematik, metafizik ve diyalektikten uzaklaşarak ilgisini gitgide daha çok ahlâkla ilgili konular üzerine yoğunlaştırdığı anlaşılmaktadır. Diogenes Laertius Polemon'un 'diyalektik kuramlar üzerinde değil, pratik konular üzerinde çalışmak gerektiği' görüşünde olduğunu belirtmektedir. Polemon'a göre 'insan, armoni [müzik] tekniğini yutup uygulamasını yapmayan kişi gibi olmamalı, sorduğu sorularla hayranlık topladıktan sonra yaşam düzeninde kendi kendisiyle çatışma içinde olmaktan kaçınmalıydı' (DL, IV, 18).

Polemon'dan sonra Platoncu Akademi'nin başına geçen Kra-

tes'in felsefi görüşleri hakkında da fazla şey bilmiyoruz (Bu arada bu Krates'in, Stoacılığın kurucusu olan Zenon'un bir süre için öğrencisi olduğunu bildiğimiz Kinik okula mensup Krates olmadığını belirtelim). Diogenes Laertius onun Polemon'un öğrencisi olduğunu ve bazıları felsefe, diğerleri komedya üzerine birçok eser yazdığını söylemekte, ancak bunların içeriği hakkında bilgi vermemektedir. Bununla birlikte onun İÖ. 3. yüzyılın başlarında Akademi'nin Polemon'la birlikte içine girmiş olduğu yeni çizgiyi yani pratik ahlâk konularına karşı artan ilgiyi devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim yine bu dönemde Akademi bünyesinde yer alan ve Polemon'un önce öğrencisi, sonra dostu olan Krantor'un, Cicero'nun kendisinden övgüyle söz ettiği *Keder Üzerine* başlığını taşıyan 'küçük' bir kitap yazdığını öğrenmekteyiz.

Arkesilaos ise Akademi'de Polemon, Krantor ve Krates tarafından başlatılan bu gelişme çizgisi içinde yer alacak, ancak onu daha da devrimci bir yönde değiştirerek okula uzunca bir süre için, eğer Platon öngörebilseydi muhtemelen şiddetle karşı çıkacağı yeni bir yön kazandırarak radikal şüpheciliğin merkezi yapacaktır. Arkesilaos, Akademi'nin başında otuz yıl kalacak, okula verdirmek istediği bu yeni yöne, radikal şüpheciliğe karşı bazı tepkiler ve direnmelerle karşılacak, ancak kendisinden sonra Akademi'nin başına geçen Lakydes'le birlikte bu eğilim daha da sağlamlaşacak ve Karneades ile birlikte felsefi bakımdan en mükemmel formuna ulaşacaktır.

SEPTİK AKADEMİNİN KURUCUSU OLARAK ARKESİLAOS

Arkesilaos da Sokrates ve Piron gibi hiçbir şey yazmamıştır. Onun hakkında bilgiyi esas olarak daha önce kendisinin bir tür şüpheci olduğunu söylediğimiz Cicero'yla, Antik çağ şüpheciliğinin son dönemi içinde yer alan Sextus Empiricus'tan almaktayız. Hayatı hakkında başlıca bilgi kaynağımız ise her zaman olduğu gibi Diogenes Laertius'tur.

Arkesilaos, Helenistik dönemin üç önemli felsefe okulunun kurucuları olan Zenon, Epikuros ve Piron'la çağdaştır. İÖ. 315'te doğmuş ve 240'da, yetmiş beş yaşında ölmüştür. Bu üç filozofla bir

diğer benzerliği, onlar gibi Atina doğumlu olmamasıdır. Arkesilaos, Aiolis'te Pitane'de doğmuştur. Atina'ya ne zaman geldiği bilinmemektedir. Başlangıçta bir matematikçi olan hemşerisi Autolykos'un öğrencisi olmuştur. Diogenes onunla birlikte Sardeis'e gittiğini, daha sonra Atina'da bir müzik kuramcısı olan Ksanthos'un ve Aristoteles'in Lise'sine mensup diğer ünlü bir filozof olan Teophrastos'un öğrencisi olmuş olduğunu söylemektedir. Ancak onun Lise'de fazla kalmadığını, bir süre sonra, Polemon'un başkanlığını yaptığı ve Krantor'la Krates'in önde gelen temsilcileri olduğu dönemde Akademi'ye geçtiğini görmekteyiz.

Arkesilaos'u Akademi'ye çeken şeyin ne olduğunu bilmiyoruz. Ancak Long'un işaret ettiği gibi onun Akademi'nin Polemon'la birlikte kazanmış olduğu yeni yönelimden memnun olmadığını gösteren bir şey yoktur. Çünkü eğer öyle olmuş olsaydı Polemon'un yönetimi altındaki 'yeni' Akademi'nin ona hiç de çekici gelmemiş olması gerekirdi (Long, 89). Öte yandan onun Akademi'de pratik ahlâk konularına karşı uyanan yeni ilgiden tam olarak mutlu olmamış olması da gerekir; çünkü eğer öyle olsaydı bu kez de onda yukarda sözünü ettiğimiz ve aşağıda ayrıntılı olarak ortaya koyacağımız şüpheci devrimi gerçekleştirme ihtiyacını duymamış olması gerekirdi.

Teophrastos'un Arkesilaos'un Lise'den ayrılmasına üzüldüğü ve 'Yetenekli ve hevesli bir genç okulumdan ayrıldı' dediği söylenmektedir (DL, IV, 30). Diogenes, bundan başka, onun şiirle de ilgilendiğini, bütün şairler içinde en çok Homeros'u beğendiğini ve yatmadan önce ondan mutlaka birkaç dize okuma alışkanlığına sahip olduğunu söylemektedir.

Arkesilaos, Zenon, Epikuros ve Piron'la aynı dönemde yaşamıştır. Ancak Epikuros ve Epikurosçuluğa fazla bir sempatisi olmadığı ona mal edilen bir anektoddan açıkca ortaya çıkmaktadır. Bu anektoda göre kendisine 'Neden başka okullardan Epikuros'un okuluna giriyorlar da Epikuros'un okulundan hiç kimse ayrılmıyor?' diye sorulunca 'Erkeklerden hadım olabilir, ama hadımlardan erkek olmaz da ondan' cevabını vermiştir (DL, IV, 43).

Zenon ve Stoacılıkla olan ilişkisine gelince, durum daha karmaşıktır. Arkesilaos'un şüpheciliği esas olarak Zenon'a ve onun bilgi kuramına yöneltttiği eleştirilere dayanmaktadır. Ancak bu eleştiriler daha genel olarak Epikuros'unki de içinde olmak üzere *herhangi bir deneyci bilgi kuramı*nın karşı karşıya kaldığı problemlerin keskin bir biçimde ortaya konması ve reddedilmesini hedef alan daha genel bir eleştiri olarak da ortaya çıkmaktadır.

Arkesilaos'un Piron'la ilişkileri de oldukça ilginçtir: Onun gençlik ve olgunluk yılları Piron'un hayatının son dönemine rastlar. Ayrıca onun Piron gibi bilginin imkânını reddettiği ve dolayısıyla yargıyı askıda tutmak gerektiği görüşünü ileri sürdüğü görülmektedir. Sextus Empiricus, Arkesilaos'un felsefî pozisyonunun Pironculuğunkiyle hemen hemen aynı olduğunu düşünmektedir. Bu verileri dikkate aldığımızda, Arkesilaos'un Piron'u ister doğrudan isterse Timon aracılığıyla tanımış veya onun düşüncelerinden haberdar olması gerekir. Nitekim Diogenes'e göre de, bazıları onun Piron'u kıskandığını ileri sürmüşlerdir. Benzeri bir bağlamda olmak üzere Stoacı Ariston'un Arkesilaos hakkında söylediği alaycı bir sözden, Arkesilaos'un 'başını Platon'un, kuyruğunu Piron'un, ortasını Diodoros'un meydana getirdiği'ni öğrenmekteyiz (Diodoros Kronos, Megara okuluna mensup bir filozoftur) (DL, IV, 33). Bütün bunlar, Arkesilaos'un Piron'u tanımış, onun düşüncelerinden haberdar olmuş ve muhtemelen onun görüşlerinden belli ölçüde etkilenmiş olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte Arkesilaos'un kendisini Piron'un bir öğrencisi olarak sunmadığı, tersine şüpheciliğinin kaynaklarını Platon'a ve onun aracılığıyla Sokrates'e bağlamak istediğini görmekteyiz. Diogenes onun Platon'a hayran olduğunu ve onun kitaplarından birer nüsha edinmiş olduğunu söylemektedir. Ayrıca Arkesilaos'un tarihi bir olgu olarak Aristoteles'in Lise'sini Platon'un Akademi'si için terkettiğini ve Akademi'de karar kılarak Krates'ten sonra Akademi'nin başkanlığına geçtiğini de biliyoruz. O halde cevaplandırmamız gereken ilk soru, onun Platon'da ne bulduğu ve şüpheciliğini nasıl ve hangi gerekçelerle Platon'a dayandırabildiği sorusu olmak zorundadır.

Platon'un Arkesialosçu Yorumu: Duyusal Bilginin İnkârı

Bu sorunun cevabını Cicero'nun verdiği bir bilgide bulmaktayız Cicero, Arkesilaos'un Platon'un çeşitli kitaplarından ve Sokratik konuşmalarından çıkardığı başlıca şeyin, ne duyular ne de aklın bize kesin bir bilgi vermediği sonucu olduğunu söylemektedir.

Fakat Cicero'nun bu açıklamasında kendisinden hareket ettiği Arkesilaos'un Platon üzerine yaptığı bu yorumda bize pek akla yatkın gelmeyen, çünkü Platon hakkındaki bilgimize aykırı düşen bir nokta bulunmaktadır: Cicero'ya göre Arkesilaos, Platon'u *ne duyuların, ne aklın* doğru bilgiye, bilime erişme gücüne sahip olmadığı şeklinde şüpheci bir yöntemle yorumlamıştır. Oysa biz bunun tam tersine Platon'un en kararlı bir şekilde *akılcı* (rasyonalist) bir bilgi kuramını savunduğunu ve bu kurama dayanarak bütün zamanların görmüş olduğu en büyük bir rasyonalist sistemi, bir İdealar metafiziğini ortaya attığını biliyoruz. Bu anlamda yani doğru ve kesin bir bilginin mümkün olduğunu kabul etme anlamında, Platon'un Epikuros veya Zenon'dan çok daha büyük ölçüde 'dogmatik' bir filozof olarak adlandırılmasının söz konusu olduğunu da biliyoruz.

Bununla birlikte Arkesilaos'un Platon hakkında yaptığı bu yorumun en azından ilk kısmının yani *duyuların bize eşya hakkında hiçbir kesin bilgi vermediği* kısmının Platon'la ilgili olarak haklı olduğunu kabul etmek durumundayız. Çünkü Platon'un bütün hayatı boyunca değişmeyen tutumlarından birinin, gerçekten de duyuların evren hakkında bize herhangi bir bilgi verdiğini reddetmesi olduğunu biliyoruz. Bu bağlamda onun Protagoras'a yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmını Protagoras'ın duyumcu bilgi kuramının oluşturduğunu da görmüştük.

Sokratik Diyalogların Şüpheci Özelliği

Öte yandan Cicero, Arkesilaos'un bir başka noktaya, Platon'u bir şüpheci olarak yorumlamasında özel olarak Platon'un Sokratik konuşmalarına dayandığını belirtmektedir. O halde Platon'un Sokratik konuşmalarını ve bu konuşmaların içinde yer aldığı Sokratik diyaloglarını

bu açıdan inceleyerek, Arkesilaos'un Platon'un şüpheci yorumunu açıklama denemesine değinebiliriz.

Bu açıdan bakınca, Cicero'nun Platon'un 'Sokratik konuşmalar' diye adlandırdığı ilk dönemine ait eserlerinin genel havasının gerçekten de 'dogmatik' olmaktan uzak olduğunu, ahlâkî şeylerin doğru bilgisi hakkında 'şüpheci' diye adlandırılması mümkün bir bakış açısını yansıttığını söyleyebiliriz. Platon'un bu dönemine ait eserlerinin, Sokratik diyalogların ruhunu en iyi yansıtan cümle, hiç şüphesiz Sokrates'in ünlü 'Eğer tek bir şey biliyorsam, o, hiçbir şey bilmediğimdir' cümlesidir. Bu cümlenin en açık bir biçimde şüpheci bir cümle olarak yorumlanması mümkündür.

Platon'un, Sokratik dönemine ait diyaloglarında ele alınan çeşitli konularda, muhataplarının öne sürdükleri tanımlama veya açıklamaları, Sokrates'in hiçbir karşı açıklama veya cevapla çürütme niyetinde olmadığını görmüştük. Başka bir ifadeyle Sokrates bu diyaloglarda, sadece karşısındakiler tarafından getirilen öneri veya açıklamaların çelişkilerini, yetersizliklerini göstermekle yetinmekte, onların yerine doğru olduğunu ileri sürdüğü hiçbir *pozitif* öğreti veya öneri ortaya atmamaktaydı. Bu durum diyalogda ele alınan konu üzerinde Sokrates'in kendisi de içinde olmak üzere kimsenin herhangi bir bilgisi olmadığı anlamına gelmekteydi ki, bu Platon'un bir şüpheci olarak yorumlanması için uygun bir unsur olarak ele alınabilir.

Platoncu Sistemin Zaman İçinde Değişen Yapısı

Arkesilaos'un Platon'u bir şüpheci olarak yorumlaması konusunda belki üçüncü bir olguya daha işaret etmemiz mümkündür. Platon'un Sokrates'in etkisinden kurtulup kendi özgün görüşlerini ortaya atmaya, kendi felsefi sistemini geliştirmeye başladığı ve bunu devam ettirdiği dönemde de ilginç bir durumu vardı. Onun asıl büyük başarısı olan İdealar metafiziği üzerinde bile hayatı boyunca çalıştığını ve onda büyük değişiklikler yaptığını görmüştük. Onun *Parmenides* diyalogunda İdealar kuramının ilk şekline yöneltmiş olduğu ciddi eleştirileri biliyoruz. Ancak bu eleştiriler sonucunda İdealar kuramında yaptığı değişik-

likleri yeterli bulmayıp, daha sonra onlar üzerinde bazı önemli değişiklikler yapma ihtiyacını duymuş olduğuna değinmiştik. Bu durum Platon'un felsefesinin geri kalan önemli alanları için de geçerliydi. Örneğin *Theaitetos* diyalogunda Platon duyumun bilgi olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkmakta ama onun yerine bilgiyle ilgili pozitif bir öğreti ortaya koymamaktaydı. Nitekim Platon'un bilgi kuramını incelerken işaret ettiğimiz gibi bu diyalog, bilgi hakkında getirilen üç açıklamanın üçünün de yetersiz olduğunun gösterilmesiyle sona ermekteydi. Kaldı ki, Platon'un söz konusu anti-dogmatik, şüpheci veya Sextus Empiricus'un işaret ettiği anlamda 'araştırıcı' tutumu, bir bakıma doğa ve siyaset felsefelerinde de kendisini göstermekteydi. Onun başlangıçta duyusal dünyaya, doğal dünyaya herhangi bir ilgi göstermediği ve onun bilgisinin mümkün olduğunu reddettiği halde *Timaios*'ta bu iki görüşünden de büyük ölçüde vazgeçtiğini söylemiştik. Benzeri bir tarzda daha önce *Devlet*'te ortaya attığı siyasi düşüncelerinin büyük bir kısmını son eseri olan *Yasalar*'da nasıl terkettiği, onların yerine hangi yeni önerilerde bulunduğuna da temas etmiştik.

Platoncu Yöntemin Diyalektik Karakteri

Platon'un tüm hayatı boyunca savunmuş olduğu duyusal bilgilerin gerçekte herhangi bir bilgi değerine sahip olmadığı yolundaki görüşüyle, Sokratik diyaloglarda karşımıza çıkan bilinmezci, şüpheci veya en azından kararsız tutumunun, ayrıca bütün eserlerinde varlığı görülen çeşitli konulardaki düşünce değişikliklerinin Arkesilaos'u ünlü filozofla ilgili olarak değişik bir yorum ve değerlendirmeye götürmüş olmasının muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Platon'da belli tezler, iddialar ve öğretiler vardır. Ama onda esas önemli ve kalıcı olan bu belli pozitif görüşler, öğretiler değil de sürekli problemlerle boğuştuğu, onları çözmek için çaba sarfettiği, ancak sonuçta somut şeyler elde edemediği görülen *tartışma yöntemi, diyalektik araştırma yöntemidir.* Bu diyalektik yöntem de onun sadece Sokratik eserlerinde değil, bütün eserlerinde kendini göstermektedir. O halde her konuda yalnız sıradan insanları değil, uzmanları, profesyonelleri de sorguya çeken ve hiç kim-

senin herhangi bir konuda gerçek anlamda bilgiye sahip olmadığını gösteren, bunu da 'Eğer bir şey biliyorsam, o da hiçbir şey bilmediğimdir' sözüyle en iyi bir biçimde ortaya koyan Sokrates gibi Platon'un da özü itibariyle bir şüpheci olduğunu ve onun en önemli yanının İdealar kuramı gibi belli felsefi görüşleri, öğretileri değil de bu şüpheci felsefi yöntemi, metodolojisi olduğunu düşünmek bir ölçüde mümkün ve savunulabilir bir yorumdur.

Arkesilaos'un, buna benzer düşüncelerle Platon'u bir şüpheci olarak yorumlamasının muhtemel olduğu yolundaki bu tezi destekleyen bir başka veriyi Cicero'da bulmaktayız. Cicero, kendisinin de mensubu olduğunu düşündüğü Akademik Septik okulun görüşleri hakkında başka bilgiler verdiği *Academica* adlı eserinde, Arkesilaos'un Akademi'sinin bazıları tarafından 'Yeni Akademi' olarak adlandırıldığını söyledikten sonra kendisinin bunu pek doğru bir adlandırma olarak görmediğini belirtmektedir. Cicero'ya göre bunun nedeni, eğer Platon'un mensup olduğu Akademi Eski Akademi ise *Arkesilaos'un başlattığı hareketin bu Eski Akademi'ye de uygun bir hareket olarak düşünülmesinin gerekli olmasıdır.* Cicero'nun kendi sözleriyle Platon'un 'eserlerinde hiçbir şeyin tasdik edilmemiş olması, bir konunun her iki yanıyla ilgili olarak birçok argümanın var olması, her şeyin sorgulamaya açık olması ve hiçbir şey hakkında kesin bir şeyin söylenmemiş olmasıdır' (*Acad*, I, 46)

Yöntemsel Şüphecilikten Radikal Septisizme

Cicero, Arkesilaos'un yaptığı şeyin Platon'un Eski Akademi geleneği içinde yer alan, ona aykırı düşmeyen bir şey olduğunu, onun, Platon'un hocası olan Sokrates'in de amacı olan şeye uygun olduğunu belirtmek suretiyle bir başka şekilde de teyid etmektedir. Cicero'ya göre Arkesilaos, Sokrates'in açmış olduğu yolda ilerlemekten başka bir şey yapmamıştır. Onun yaptığı sadece bu yolda bir adım daha ileri gitmiş olması yani Sokrates'in 'hiçbir şeyi bilmediğini bildiği' sözüne Arkesilaos'un kendisinin 'bunu bile bilmediği' hususunu ilave etmiş olmasıdır. Başka şekilde söylersek, Sokrates'in 'Eğer tek bir şey biliyorsam,

hiçbir şey bilmediğimdir' yönündeki sözünü ve görüşünü, kendisinin bunu bile bilmediğini söylemek suretiyle tamamlamış yani onu tam veya gerçek bir şüpheciliğe dönüştürmüş olmasıdır. Cicero'ya göre, Arkesilaos, gerçek bir şüpheciye uygun düşen davranışın hiçbir şeyi tasdik etmemek, her konuda yargıyı askıda bırakmak olduğunu düşündüğü için bu tutumun 'hiçbir şeyi bilmediğini bilme' konusundaki iddianın da askıya alınmasını gerektirdiğini görmüştür (*Acad.*, I, 45).

Sonuç olarak, hangi nedenlerle olursa olsun Arkesilaos'un Akademi'de gerçekleştirdiği şeyin, Platon'a ve Platonculuğa aykırı bir şey olmadığını düşünmüş olduğu anlaşılmaktadır. Bu sırada Platon'un Akademi'si içinde yer alan diğer insanlar, örneğin Polemon ve Krates de herhalde aynı şekilde düşünmüş olmalıdırlar ki, Arkesilaos'u Akademi'ye kabul ettikleri gibi hatta Polemon'dan sonra okulun başkanlığını ona vermekte bir sakınca görmemişlerdir. Nihayet daha sonraki dönemde septik okula mensup Cicero ve Sextus Empiricus gibi diğer filozof ve yazarlar da Arkesilaos'un sözünü ettiğimiz Platon yorumunu fazla gerçek dışı, zorlama bulmamış olmalıdırlar ki bu konuda karşı bir görüş ileri sürmemişler, tersine onun bu yorumunu daha önce vurguladığımız yönde destekleyici bazı açıklamalarda bulunmuşlardır.

Sonuç olarak Arkesilaos'un, Platon'un pozitif tezlerini değil de diyaloglarında takip ettiği soruşturma yöntemini, diyalektik metodunu temel alarak Eski Akademi içinde şüpheci bir hareketi başlatmış olduğu anlaşılmaktadır. Arkesilaos bunu yaparken de özellikle Sokratik diyaloglarda kendisini gösterdiği biçimde soru-cevap yöntemine dayanmıştır. Ancak Sokrates'in bu yöntemi özel olarak ahlâkla ilgili konulara uygulamasına karşılık, Arkesilaos'un bunun ve gerisinde bulunan düşünce tarzının *felsefenin bilgi iddiası taşıyan her alanı* için geçerli olduğunu savunmuş, daha özel ve somut olarak ise ondan Stoacıların –ve Epikurosçuların– dogmatik diye nitelendirdiği deneyci bilgi kuramlarına karşı çıkmak için yararlanmış olduğu görülmektedir.

Peki bu durumda Arkesilaos'u basit olarak Sokrates'in bir devamı olarak mı kabul etmeliyiz? Arkesilaos'un Sokrates'ten farkını, yalnızca onun yöntemini ahlâk alanı dışında daha geniş bir alana uygula-

masında mı görmeliyiz? Arkesilaos hakkındaki bilgilerimiz son derece sınırlı olmakla birlikte, bunun da pek doğru olmadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü Arkesilaos'un şüpheciliğinin birçok bakımdan Sokrates'in şüpheciliğini aştığını ve ondan farklı olduğunu görmekteyiz.

İlk olarak Sokrates'in bir şeyi, hiçbir şeyi bilmediğini bildiği şeklindeki görüşünü bir şüpheciye uygun olmayan doğmatik bir iddia, temelsiz bir tez olarak gördüğü için Arkesilaos'un Sokrates'inkine göre daha ileri, daha radikal bir şüpheciliği temsil ettiğini söyledik.

İkinci olarak, Sokrates gerçekten insani olan bir hayat, iyi hayatla ilgili olarak insanların sahip olduklarını iddia ettikleri bilgilerin geçerliliğinden şüphelenmektedir. Ama bir yandan da bu bilgilerin gerekliliğine, hatta doğru, mutlu bir insani hayat için zorunluluğuna inanmaktadır. Bu bilgilerle ilgili olarak etrafındakilerin, hatta kendisinin gerçek bir bilgiye sahip olmadığının bilincindedir. Ancak aynı ölçüde derin bir inançla bu tür bilgilere sahip olunması gerektiğini de düşünmektedir. Bu bağlamda olmak üzere onun erdemle bilgi arasında kurduğu kesin bağlantıyı biliyoruz. Hatta ahlâkî konularla ilgili olarak, diğerlerinin bilgilere veya bilgeliğe sahip oldukları yönündeki iddiaları karşısındaki Sokrates'in şüpheciliğini, onun bu konulardaki gerçek bilgilerin veya gerçek bilgeliğin önemine, vazgeçilmezliğine verdiği büyük değerin bir ifadesi olarak kabul edebileceğimizi belirtmiştik.

Sokrates'ten sonra gelenler de, onun gerçek anlamda insanî olan insanî hayatın, iyi hayatın bilgiye, bilgeliğe dayanması konusundaki bu temel görüşünü devam ettirmişlerdir. Platon ve Aristoteles'in Sokrates'in bu derin inancını paylaştıklarını gördüğümüz gibi Helenistik dönemde ortaya çıkan Epikurosçuluk ve Stoacılığın da evrenin doğası ile iyi ve kötünün ne olduğu hakkında temel bazı bilgilere sahip olmaksızın iyi bir hayatın mümkün olmadığı yönündeki bu teze katılmış olduklarına değindik.

Ancak bu noktada Arkesilaos'un *mutlu ve huzurlu bir hayatla bilgi arasında kurulan bu Sokratik bağlantıyı çözmek arzusunda olduğunu görüyoruz.* Piron'un temel insanlık durumunun, bilgiye erişmenin imkânsızlığı olduğunu düşündüğü için her konuda olduğu

gibi ahlâk alanında da yargılarımızı askıda tutmamızın doğru olacağına inandığını biliyoruz. Arkesilaos'un da bir şüpheci olarak aynı yönde ilerlediğini gözlemlemekteyiz. Başka deyişle Arkesilaos bilgiye erişmek için gösterilen çabaların devam ettirilmesine itiraz etmemektedir. Ancak bu çabaların başarılı olacağına dair herhangi bir ümidi veya beklentisi de yoktur. Çünkü Cicero'nun yine *Academica*'da dediği gibi Arkesilaos'a göre;

> "Her şey karanlık içinde bulunmaktadır ve hiçbir şeyin algılanması veya kavranması mümkün değildir. O halde herhangi bir konuyla ilgili bir iddiada bulunmak veya herhangi bir şeyin doğru olduğunu söylemek uygun değildir. İnsan kendini tutmalı ve temelsiz olan bir iddiada bulunmaktan kaçınmalıdır. Yanlış veya bilinmeyen bir şeyin doğru olduğunu söylemek acele verilen hatalı bir karar olacaktır ve bilgi ve algının önünde koşarak tasdik etmek ve onaylamaktan daha utanç verici bir şey yoktur" (*Acad*, I, 45).

Yanlıştan Korunma Olarak Bilgelik

Arkesilaos, Piron gibi, insanın bilgiye sahip olmaksızın yaşamasının mümkün olmadığını reddetmekle kalmaz; insanın hiçbir şey hakkında yargıda bulunmaksızın, hiçbir şeyi tasdik etmeksizin yaşamasının doğru ve gerekli olduğunu ileri sürer. Von Arnim'in özellikle vurguladığı gibi Arkesilaos'a göre 'bilgeliğin esas göstergesi bilgiye sahip olmak değil, yanlıştan korunmuş olmaktır' (Long, 92). Stoacıların ileri sürdükleri gibi eğer bilge insan yanılmayan bir insansa ve herhangi bir konuda bir yargıda bulunmanın kendisi zorunlu olarak yanılma anlamına gelecekse, bilgeye uygun düşen davranışın her konuyla ilgili olarak yargısını askıya almak olacağı açıktır.

Üçüncü olarak, Arkesilaos'un şüpheciliğinin temelinde bulunan yöntem Sokrates'in insanları sorguya çekerken kullanmış olduğu soru-cevap yöntemi olmakla birlikte, onun bu yöntemi özel olarak kendisine uyguladığı kuramın Stoacı deneyci bilgi kuramı olduğunu göz önünde tutmamız gerekir.

Stoacı Bilgi Kuramının Arkesilaosçu Eleştirisi

Daha önce gördüğümüz gibi Stoacılar bilgi anlayışları bakımından deneycidirler. Onlara göre her türlü bilginin hareket noktası, deney yani duyusal algılardır. Akıl denen şey, genel olarak tekrarlanan algıların toplamından başka bir şey değildir. Tekrarlanan algılardan aklın bazı kendine özgü fiilleriyle kavramlar meydana gelir ve bu anlamda bilim herhangi bir tikel duyusal algıyı kavramlarla ilişkiye sokarak tasdik etmekten yani yargılamaktan ibarettir.

Zenon hakikatin veya doğrunun ölçütü olarak, yine daha önce gördüğümüz gibi, *kavrayıcı algıyı* önermektedir. Bu algı, hem gerçek bir nesnenin etkisi sonucu meydana gelen hem de bu nesneyi ona uygun olarak açık ve seçik bir şekilde ifade eden algıdır. Ancak her türlü algı, algı olarak henüz bir bilgi, inanç, kanı veya doğru değildir; bunun için öznenin onu tasdik etmesi, onaması veya reddetmesi gerekir.

Nihayet başta Zenon olmak üzere Stoacıların bilgi veya bilgelik bakımından insanları iki gruba ayırdıklarını da görmüştük: Filozoflar ve geri kalanlar. Filozofların her konuda kesin bilgiye, hakikate sahip, yanılmaz varlıklar olmalarına karşılık geri kalanlar hiçbir konuda doğru bilgiye sahip olmayan, ellerinde kanılardan başka bir şey bulunmayan sıradan ölümlülerden ibarettirler.

Arkesilaos'un ise Stoacıların bu anlayışlarına hemen her açıdan karşı çıktığını görmekteyiz. Bununla birlikte onun temel itirazının, Zenon'un doğrunun ölçütü olarak kavrayıcı algılar öğretisine yönelttiği anlaşılmaktadır.

Genel olarak ifade etmemiz gerekirse, Arkesilaos'a göre 'hiçbir doğru algı yoktur ki onunla karıştırılması mümkün olmayan yanlış bir algı var olmasın'. Başka bir deyişle Arkesilaos, Zenon'un doğrunun ölçütü olan kavrayıcı algılarla ilgili olarak öne sürdüğü iki özelliğe de karşı çıkmakta, bu algının gerçekte var olmayan hayali, uydurma nesneleri konu almasının mümkün olmasının yanısıra, gerçek nesneleri konu olarak alması durumunda da doğru bir algıyla, yanlış bir algıyı birbirinden ayırd etmenin inandırıcı bir temelini veremediğini savunmaktadır.

Arkesilaos ile birlikte Akademi'ye mensup daha sonraki yazarların bu görüşlerini savunmak üzere bazı örnekler verdiklerini görmüştük. Bunlardan biri aklını kaybeden Herkül örneğiydi. Başka bir örnek ikizler veya birbirine çok benzeyen şeylerin meydana getirdiği yanılsama veya yanlış algılar örneğiydi. Bir üçüncüsü de balmumundan yapılmış nar örneğiydi. Bunların genel olarak şüpheciliğin Orta Akademi dönemi içinde geliştirilen örnekler olduğu bilinmekle birlikte, bazılarının bizzat Arkesilaos tarafından geliştirildiği kabul edilmektedir.

Bütün bu örneklerle gösterilmek istenen şey; Stoacıların doğru yani gerçekten var olan bir nesnenin eseri olarak ortaya çıkan bir izlenimin, yanlış yani var olmayan bir şeyin sonucu olarak ortaya çıkan bir izlenimden farklı olduğu, ondan ayırdedilebilir olduğu yönündeki tezlerinin doğru olmadığıdır. Çünkü, şüphecilere göre eğer öyle olmuş olsaydı Herkül'ün zihninin tümüyle onayladığı, açık ve seçik olarak gördüğü, dolayısıyla sonucunda kendi çocuklarını öldürmesine yol açmış olan sözü edilen yanlış izlenimi tasdik etmemesi, onu kendi çocuklarına ilişkin gerçek veya doğru izlenimle karıştırmaması gerekirdi. Yine şüphecilere göre eğer öyle olmuş olsaydı Sphairos'un gerçek bir nar hakkında sahip olduğu izlenimiyle balmumundan yapılmış nara ilişkin izlenimini birbirinden ayırdedebilmesi gerekirdi. Sonuçta eğer Zenon'un söylediği şey doğru olmuş olsaydı, ikizlere veya birbirine çok benzeyen yumurtalara ilişkin izlenimlerimizin birbirlerinden farklı olması, onlardan birine ilişkin izlenimimizin diğerine ilişkin izlenimimizle aynı olmadığını farketmemiz gerekirdi.

Gerçekten de Stoacıların, Septiklerin, bu arada muhtemelen Arkesilaos'un yaptığı bu itirazlar sonucunda kavrayıcı, yanılmaz algı kuramlarında bazı değişiklikler yaptıklarını biliyoruz. Bu değişiklikleri özellikle Krizippos'un gerçekleştirmiş olduğunu görmüştük. Daha önce ayrıntılı olarak üzerinde durduğumuz gibi Stoacılar, oğlunu öldüren Herkül örneğine, kendilerinin doğru, yanılmaz algıdan söz ederken kastettikleri şeyin normal, sağlıklı insanların algıları olduğunu söyleyerek karşı çıkmışlardır. Bu karşı itiraza göre, Herkül sözü edilen durumda yanılsamasını doğru bir algı olarak almış ve onu bir doğru ola-

rak tasdik etmiştir. Ancak gerçekte "var olmayan bir şeyden kaynaklanan yanlış bir algı" olduğundan, bu algının Herkül'e "açık ve seçik" bir algı olarak görünmesinin bir değeri yoktur.

Ayrıca Stoacılar, normal, sağlıklı insanların da bazı durumlarda yanılabileceğini ve doğru algılarla doğru olmayan algıları birbirlerine karıştırabileceklerini kabul etmişlerdir. Böylece, Akademik şüphecilerin eleştirileri Stoacıları algı konusunda, algılayan zihnin kendisi yanında *algı üzerine etkide bulunması mümkün olan bütün diğer faktörleri* de hesaba katmaya götürmüştür. Stoacılar bu eleştirilerin sonucu olarak, doğru algının özellikleri ve şartlarına daha önce sözünü ettiğimiz bir diğer şartı daha ekleme ihtiyacını duymuşlardır. Bu ise "bir engel olmadığı takdirde" ibaresi ile ifade ettikleri şarttır. Böylece doğrunun ölçütünün doğru algı, kavrayıcı algı olduğu yönündeki genel tanımlama, Zenon'dan sonraki Stoacılarda şu şekle bürünmüştür: "Doğrunun ölçütü, kendisine engel olacak, kendisini bozacak bir şey olmadığı takdirde, kavrayıcı algıdır."

Birbirlerinden ayırdedilmesi mümkün olmayan ölçüde, birbirlerine benzeyen şeylerle ilgili itiraza gelince; Stoacıların bu itirazı da 'evrende birbirinden fiili olarak ayırdedilemez olan hiçbir şeyin olmadığı'nı söyleyerek cevaplandırmış olduklarını biliyoruz. Stoacılara göre, söz konusu ikizlerin veya bir plajdaki kum zerreciklerinin her biri kendisine özgü bir özellik veya özelliklerle diğerlerinden farklı olan bireyler olarak var olmak durumundaydılar ve bundan dolayı onların her birine ilişkin algının da diğerlerine ilişkin algılardan farklı olması, en azından söz konusu algıların *kuramsal olarak* birbirlerinden ayırdedilebilmeleri gerekmekteydi.

Stoacılar bu noktada, *bu algıların fiilen birbirlerinden ayırdedilemez oldukları bir durum göstermeleri imkânını veya ihtimalini* reddetmemişler; ama nedenlerini meydana getiren nesnelerin kendilerinin, mutlaka sadece kendilerine ait olan bir nitelikle diğerlerinden farklı olduğu, olması gerektiğini kabul etmişlerdir. Bu yüzden bu nedenlere ilişkin izlenimlerin de bir şekilde diğerinden farklı olması gerektiğini savunmuşlardır.

Stoacılar, Akademik Septiklerin kendilerine yöneltikleri eleştirileri savuşturmak üzere bilgi kuramlarında bir başka düzeltme veya iyileştirme olarak, sıradan insanların algıları dışında uzman ve bilgelerin algılarını da yardımlarına çağırmışlardır. Onlara göre sıradan insanın uzman olmayan gözünün veya algısının bir farklılık görmediği durumlarda, tecrübeli, uzman ve bilgili bir gözün veya algının farklı bir şey görmesi pekâlâ mümkündür ve bu bir olgu olarak da kendini göstermiştir.

Bazı Stoacıların, bu arada Zenon'un kendisinin uzman veya bilge bir insanın bile algılarının sözü edilen gerekli açıklık ve seçikliğe sahip olmadığını gördüğü durumda, onları askıda tutma imkânına göre-vine olduğunu kabul ettiğini biliyoruz.

Sextus Empiricus'un verdiği bilgiye göre, Arkesilaos'un bu karşı cevap veya iyileştirmelerden Zenoncu bilge anlayışıyla ilgili olarak çıkardığı sonucu şöyle açıklayabiliriz: Eğer doğru algı (fiilen) yoksa, doğru da (fiilen) yoktur, çünkü tasdikin veya onamanın konusu olması gereken şey, doğru algıdır. Eğer doğru yoksa, hiçbir şey bilinemez. Eğer hiçbir şey bilinemezse, Stoacıların bilge insanın da yargısını askıya alması gerektiğini kabul etmeleri gerekir (MK, I,150-156).

Sextus Empiricus ise aynı argümanı bir başka şekilde daha sergilemektedir: Eğer Stoacı doğruluk ölçütünün var olmamasından ötürü hiçbir şey bilinemezse, bilge kişinin hiçbir konuda onayını vermemesi gerekir. Çünkü doğruya sahip olmak imkânsız olduğuna göre, bilge kişinin onayını vermesi aslında bir sanıyı tasdik etmesi, bir inanca sahip olması demektir. Oysa Stoacılar, bilge insanın kesin olarak sanıya sahip olmayan insan olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlara göre bir sanıya, kanıya sahip olmak bilgisizlik işaretidir; o, sıradan insanların karakteristiğidir ve ayrıca ahlâkî yanlışlıkların da nedenidir. Böylece eğer bilge insan gerçekte böyle bir insansa, Stoacılar onun hiçbir şeyi tasdik etmemesi gerektiğini kabul etmek zorundadırlar (MK, I, 156-157).

Stoacı Ahlâk Kuramının Arkesilaosçu Eleştirisi

Böylece Arkesilaos ve onun açtığı çizgiyi devam ettiren diğer Akademik Şüphecilerin hem Stoacı bilgi kuramını, hem bu kuramdan hareketle geliştirilen ve temelinde bilge insanın yanılmazlığı öğretisinin bulunduğu ahlâk felsefesini reddettikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre ortada Stoacıların varlığını iddia ettikleri anlamda bir bilgi bulunmadığına göre böyle bir bilgiye sahip oduğunu iddia edebilecek bir bilge de yoktur. Stoacıların ileri sürdükleri gibi ortada bir bilge varsa veya olması gerekiyorsa, bu bilgenin yapacağı şey, ancak hiçbir konuda yargıda bulunmanın mümkün olmadığını kabul etmek ve savunmak olabilir. Çünkü bu bilge böylece her konuda lehte ve aleyhte argümanların ileri sürülmesinin mümkün olduğunu görecek ve bunun sonucu olarak bir bilgeye ve bilgeliğe en uygun düşecek davranışın yargısını askıya almak olduğunu kabul edecektir.

Peki bu yargıyı askıya alma olayı, gündelik hayata, sıradan olaylara kadar inecek veya onları da içine alacak mıdır? Piron'un bu konuda ne düşündüğünü görmüştük: O, tutarlı bir şüpheciliğin ve bunun sonucu olarak yargıyı askıda tutmanın, sadece önemli bilimsel, felsefi doğrulara değil, gündelik, sıradan olayların bilgisine kadar uzanması gerektiğini söylemişti. Akademik şüpheciliğin Arkesilaos'tan sonraki ikinci önemli temsilcisi olan Karneades'in ise bunun tersine hayatla, yaşamakla ilgili bazı bilgilerin böyle bir yargıyı askıya alma eyleminin dışında tutulması görüşünde olduğunu göreceğiz. Arkesilaos'un bu konudaki tutumu ise tam olarak belli değildir.

Ahlâkî Hayatın Kılavuzu Olarak Akla Uygunluk veya Makulliyet

Bununla birlikte Sextus Empiricus, Arkesilaos'un hayatın yönetimiyle ilgili olarak bir ölçütün varlığını kabul etmek görüşünde olduğunu söylemektedir. Bu ölçüt, 'akla uygunluk' veya 'makuliyet' (to eulogon) ölçütüdür. Sextus'a göre Arkesilaos, Stoacı bilgenin her şey hakkında yargıyı askıda tutması gerektiğini söylemiş, ancak öte yandan bir ölçüt olmaksızın hayatın yönetilmesinin mümkün olmadığını da kabul etmiştir. Çünkü insan hayatının amacı olan mutluluk, böyle bir ölçütün

güvenilebilirliğine dayanmaktadır. Arkesilaos böylece her şey hakkında yargısını askıda bırakan kişinin gene de 'akla uygunluğa' dayanarak seçimler veya kaçınmalarda bulunabileceğini, eylemler gerçekleştirebileceğini savunmuştur:

> "Çünkü mutluluğa bilgelik sayesinde erişilir ve bilgelik doğru eylemlerden ibarettir. *Doğru bir eylem ise yapıldığında akla uygun bir savunması (justification) verilebilen eylemdir.* Dolayısıyla 'akla uygun olan'a (the reasonable) ulaşan, doğru eylemde bulunacak ve mutlu olacaktır" (MK, I, 158).

SEPTİK AKADEMİ'Yİ GELİŞTİREN KARNEADES

Orta veya Yeni Akademi şüpheciliğinin ikinci ve daha büyük temsilcisi olan Karneades de Atina'ya dışardan gelmiş biridir. İÖ. 214'te Kirene'de doğmuş ve İÖ. 129'da ölmüştür. Hayatı hakkında bilgi sahibi olduğumuz en önemli olay daha önce sözünü ettiğimiz İÖ. 155'te Atina'da faaliyette bulunan diğer iki okulun, Aristotelesçi ve Stoacı okulların temsilcileri olan Kritolaos ve Babilonya'lı Diogenes ile birlikte Roma'ya gitmesi ve Roma Senatosu önünde birbirini izleyen iki gün adalet hakkında birbirine tamamen ters içerikli iki konuşma yapmış olmasıdır. Lactantius'un bu konuda şu bilgiyi vermektedir:

> "Karneades Atinalılar tarafından bir elçi olarak Roma'ya gönderildiğinde zamanın en büyük hatipleri olan Galba ve Cato'nun hazır bulunduğu bir toplantıda uzun uzun adalet üzerine konuştu. Ertesi gün aksi tezi savunan bir konuşma yaparak kendi konuşmasını çürüttü ve bir önceki gün kendisine övgüler dizdiği adaleti yerle bir etti. Ancak bunu yargısı sağlam ve tutarlı olması gereken bir filozofun ciddiyetiyle değil her iki yönde kanıt ileri süren bir hatibin yöntemine uygun olarak gerçekleştirdi. Çünkü o, herhangi bir pozitif görüşü olan kişileri çürütebilmek için bu yöntemi uygulamaktaydı" (Long, 104).

Bu açıklamadan anlaşıldığı gibi Karneades'in temel amacı herhangi bir konuda her iki yönde, lehte ve aleyhte konuşmanın mümkün

veya doğru olduğunu göstermektir. Onun ikinci gün yaptığı konuşmada adaletin aleyhinde konuşmaya veya adaletin varlığı lehine ileri sürülen kanıtları çürütmeye çalışmasındaki amacı, gerçekte adaletin kendisini gözden düşürmek değildir, şüpheci tutuma uygun olarak adaleti savunanların elinde bu konuda kesin veya sağlam kanıtlar olmadığını ortaya koymaktır (LS, 68 M).

Lactantius, daha sonra Karneades'in kendilerini çürütmek üzere adaletin iyiliği yönünde ortaya koyduğu argümanlar hakkında da bilgi vermektedir: Karneades'in burada kendisinden hareket ettiği ana tez, adaletin herkese hakkı olan şeyi vermesi ve böylece insanlar arasında hakkaniyeti kurması bakımından iyi bir şey olduğu yolundaki tezidir. Kaynağı Platon ve Aristoteles'e giden bu teze Karneades'in daha sonra Kallikles, Thrasymakhos gibi bazı Sofistler tarafından savunulduğunu bildiğimiz ünlü 'doğa yasası' teziyle karşı çıkmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu ikinci teze göre bütün varlıklar kendi doğaları tarafından kendileri için en uygun olan şeyi elde etmek üzere yönlendirilmişlerdir. Bu ise insanların kendi çıkarlarına uygun olan şeylerin peşinden koşmalarının doğal olduğu anlamına gelmektedir. Buna dayanarak, ya insanların başka insanların çıkarlarını göz önüne almaları, onlara da hakları olan şeyleri vermeyi istemeleri anlamında doğal olan bir adalet yoktur ya da onların bunu yapmalarının, kendi çıkarlarını göz önüne almamaları sonucunu doğurması açısından hiç de akıllıca bir şey olmadığı söylenebilir.

Karneades'in bu sözlerinde bir anlamda yeni bir şey yoktur, çünkü bu görüşlerin adalet üzerine tartışmalarda daha önce son derece geniş bir biçimde ortaya atılıp, işlendiklerini görmüştük. Bununla birlikte Karneades'in adalet üzerine bu konuşmalarında yeni bir unsurun ortaya çıktığını görüyoruz. Bu onun 'başkalarının çıkarına uygun olan şey' kavramını *bireyler planında değil de toplumlar veya devletler düzeyinde* ele almasıdır. Böylece onun bu konuşmasında başkalarının çıkarına uygun olan şey, 'başka devletlerin veya toplumların çıkarına uygun olan şey'e dönüşmektedir. Karneades Romalıların yasa ve uygulamalarında adaletin varlığından söz edilebileceğini kabul etmek-

tedir, ama bu adalet Romalıların kendi çıkarlarına uygun olan adalettir. Ancak o aynı zamanda başka halkların, başka toplulukların çıkarlarına uygun olan bir adalet değildir. Çünkü Romalılar başka halkların topraklarını işgal etmiş, onların sahip oldukları zenginlikleri zorla ellerine geçirmişlerdir. Böylece onların kendilerine, kendi çıkarlarına uygun olan şey, başka halkların, başka devletlerin çıkarlarının ayaklar altına alınması suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bu ise ortada herkesin çıkarına uygun olan evrensel bir adaletin var olmadığı veya böyle bir adaleti kimsenin, en azından güçlü olan Romalıların savunmadığı anlamına gelmektedir.

Karneades yalnızca bu sözleri söylemekle kalmamakta, adalet üzerine görüşünü somut bir örnekle daha da açık bir şekilde gözler önüne sermeye çalışmaktadır:

> "İyi bir insanın sürekli kaçmaya çalışan bir kölesi veya içinde bulaşıcı bir hastalığın ortaya çıkmış olduğu bir evi olduğunu ve onun kendisinden başka kimsenin bu kusurları bilmediğini var sayalım. Bu adam onları satmayı düşünsün. Şimdi o bu kusurları kabul mü edecek veya onları alıcılardan gizlemeye mi çalışacaktır? Eğer onları kabul ederse, şüphesiz kimseyi aldatmaya kalkışmayan biri olduğu için iyi bir insan olacaktır; ama bundan dolayı da hiç şüphesiz başkalarınca bir deli veya aptal olarak kabul edilecektir. Buna karşılık onları gizlediğinde kendi çıkarları peşinde koşan bir insan olduğu için akıllı olarak görülecek, ama başkalarını aldattığı için de kötü bir insan olacaktır" (Long, 105).

O halde *adalet ya iyi ama aptalca bir şeydir ya da kötü ama akıllıca bir şeydir.* Oysa adaletin varlığını savunanlar onun aynı zamanda hem iyi hem de akıllıca, bilgece bir şey olduğunu ileri sürmektedirler. Başka bir deyişle Platon, Aristoteles ve Stoacılar gibi adalet taraftarları iyi bir insanın özelliği olan adaletin akıllıca, bilgece bir şey olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak Karneades'in farklı düşünüp, bu görüşte olan insanları adalet ve bilgelik arasında bir seçim yapmaya zorladığı görülmektedir.

Bu sözlerin onları dinleyen emperyalist Roma senatosunun, bu arada onun bir mensubu olan yaşlı muhafazakar Cato'nun pek hoşuna gitmeyeceğini tahmin etmek için kahin olmamıza gerek yoktur. Daha önce değindiğimiz gibi Cato, haklı olarak, Roma'nın bu tür insanlara ihtiyacı olmadığını söyleyip, söz konusu Atina heyetinin en kısa zamanda ülkelerine geri gönderilmelerini istemiştir.

Karneades ise arkasında Cicero'nun derslerini takip ettiği Larisalı Philon da olmak üzere birçok öğrenci bırakarak İÖ. 129'da hayata gözlerini yumacaktır.

Karneades de Sokrates, Piron ve Arkesilaos'un geleneğini izleyerek hiçbir eser yazmamıştır. Ancak onun hakkında özellikle Cicero sayesinde Arkesilaos'a göre daha fazla bilgiye sahip bulunmaktayız. Öte yandan Cicero'nun verdiği bu bilgilerin asıl kaynağının da, Karneades'ten sonra Akademi'nin başına geçmiş olan Kleitomakhos olduğu anlaşılmaktadır. Diogenes Laertius Kleitomakhos'un kırk yaşındayken Atina'ya geldiğini, Karneades'in öğrencisi olduğunu, Karnaedes'ten sonra Akademi'nin başına geçtiğini, dört yüzden fazla kitap yazdığını ve bu yazılarıyla hocasının öğretilerine ışık tuttuğunu söylemektedir (DL, IV, 67).

Daha önce Stoacılara ayırdığımız bölümde Krizippos'tan söz ederken onun Zenon'dan sonra Stoacılığı yeniden inşa eden kişi olduğunu ve bundan dolayı onunla ilgili olarak 'Eğer Krizippos olmasaydı, Stoacılık olmazdı' şeklinde bir sözün Antik dünyada yaygınlık kazanmış olduğunu görmüştük. Krizippos hakkında benzeri bir sözün bu kez Karneades'le ilgili olarak tekrar edildiğini görmekteyiz. Diogenes Laertius'un söylediğine göre Karneades özellikle Krizippos'un kitaplarını dikkatle okuduktan sonra onlara karşı çıkmış ve bu vesileyle 'Eğer Krizippos olmasaydı, ben de olmazdım' demiştir (DL, IV, 62).

Gerçekten de, Arkesilaos'un özellikle Stoacılığın kurucusu Zenon'u hedef almasına karşılık, Karneades'in görüşlerine karşı çıkmak üzere özel olarak Krizippos'u seçmiş olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Arkesilaos'un esas olarak Zenon'un bilgi kuramına saldırmasına karşılık, Karneades'in genel olarak Stoacılığın daha geniş alana yayılan

diğer düşüncelerine yani bilgi kuramlarıyla birlikte ahlâk felsefelerine, teoloji ve nedensellik öğretilerine karşı çıktığı görülmektedir. Ancak Arkesilaos'un Stoacılar tarafından fiilen savunulmuş olan bazı dogmatik görüşlerine karşı çıkmasına karşılık, Karneades'in bazıları fiilen savunulmamış, her türlü doğmatik görüşe karşı çıkmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu arada Arkesilaos'un eleştirilerinin Zenon'u doğrunun ölçütü konusundaki öğretisiyle ilgili olarak bazı değişiklikler ve düzeltmeler yapmaya götürmesi gibi, Karneades'in bu eleştirilerinin de Krizippos'u Stoacılığın sözü edilen konulara ilişkin tezlerinde bazı düzeltmeler yapmaya ittiği görülmektedir. Son olarak Karneades, Arkesilaos'un pratik hayatın düzenlenmesi için ortaya attığı akla uygunluk ilkesini de geliştirerek son derecede işlenmiş bir 'olasılıklar kuramı' ortaya atmıştır.

Stoacı Bilgi Kuramının Eleştirisine Devam

Karneades de Arkesilaos gibi ilham ve modelini Platon'un Sokrates'inde bulmakta ve onunla aynı diyalektik yöntemi kullanmaktadır. Hareket noktası da esas olarak, Stoacıların doğrunun ölçütü olarak 'kavrayıcı algı' öğretileridir. Daha önce çeşitli vesilelerle üzerinde durduğumuz gibi bu öğretiye veya teze göre kavrayıcı veya doğru algının iki temel özelliği vardır: Birinci olarak doğru algı, var olan, gerçek bir kaynağa sahiptir. İkinci olarak o, sahip olduğu bazı özelliklerle, açık ve seçikliği ile algılayanın onayını üzerine çeken algıdır. Birinci özellik onu rüyalardan veya yanılsamalardan ayırmayı mümkün kılar. Çünkü rüyalarda veya yanılsamalarda söz konusu olan algıların, algılayanın dışında gerçek bir kaynağı yoktur. İkinci özellik yani bu tür algıların açıklık ve seçikliği ise algılayanın onayını veya tasdikini sağlayarak onlara kesinlik karakterini kazandırır.

Arkesilaos gibi Karneades de bu algı kuramına bir başka kuramla, söz gelimi Platoncu veya Aristotelesçi yönde geliştirdiği akılcı bir kuramla karşı çıkmaz. Çünkü daha sonra bir şüpheci olarak Gazali'nin Farabi-İbni Sina türünden 'dogmatik' İslâm filozoflarına ve onların tezlerine karşı çıkarken söyleyeceğine benzer bir biçimde Karneades için de 'İtiraz edenin görüşü yoktur' yani bir teze itiraz edenin

kendi görüşünün olması gerekmez. Böylece Karneades, Platon'un gençlik diyaloglarında Sokrates'in karşısındakilerin görüşlerini çürütmek için benimsediği yöntemin aynısını aynını izleyerek, Stoacıların doğrunun ölçütü olarak kavrayıcı algı öğretisini, bu öğretiye karşı yaptığı itirazının hareket noktası olarak alır. Başka bir deyişle o, doğrunun ölçütü olarak kavrayıcı veya tam, mükemmel algı öğretisinin kendisini kabul etmeye hazırdır. Eğer Stoacılar elimizde bu tür algılar olduğunu kanıtlayabilirlerse onların bilgi ve doğruluk hakkındaki görüşlerini kabul edebiliriz. Ancak eğer elimizde böyle algılar yoksa veya elimizde bulunan algılar Stoacıların sözünü ettikleri niteliklere sahip değilseler, onların doğruluk ölçütleri ve tüm bilgi kuramları çökmek durumundadır. İşte, Karneades'in şüpheci itirazının ana noktasını, elimizde böyle algılar olup olmadığı sorunu oluşturnaktadır.

Karneades'e göre herhangi bir algı gerçekten bizim dışımızda var olan bir nesneden kaynaklanabilir ve buna ek olarak bu nesnesini ona tam olarak uygun düşen bir tarzda temsil edebilir. Ama biz onun öyle olduğunu nereden, nasıl bilebiliriz? Çünkü gerçekten böyle bir algıyı bu tür bir algı olarak onaylamamız mümkün olduğu gibi, *aslında öyle olmadıkları halde bazı algıları bu tür algılar olarak* da onaylayabiliriz. Nitekim öyle de yapmaktayız. Doğru olmadıkları halde doğru olduklarını zannettiğimiz algıların örneği rüyalar, yanılsamalar, birbirine tıpa tıp benzeyen ikizlerin bizde meydana getirdikleri izlenimler vb.dir. Şimdi ilk iki tür algıda, algılayanın, algıladığı şeyin kesinliği hakkında tam bir duyguya sahip olduğu açıktır. Ama öte yandan herkes bu algıların gerçek bir varlıktan kaynaklanmadığını da bilir. Üçüncü örnekte ise algılayan, ikizlerden birine ait algısının, diğerine yani ondan ayrı olan bir varlığa ait algısından farklı olduğunu gösterememektedir. Krizippos'un söz konusu ikizlerden birinin diğerinde olmayan bir özellikle ayrıldığını, dolayısıyla ona ilişkin algının, diğerine ilişkin algıdan bir şekilde mutlaka farklı olacağını ileri sürmesi iyi niyetli, ama pratikte işe yaramayan bir savunmadır. Çünkü pratikte gördüğümüz şey, algılayan öznenin, ikizlerden birine ilişkin algısını diğerine ilişkin algısı olarak aynı kararlılıkla onayladığıdır.

Cicero Karneades'in Arkesilaos'u takip ederek geliştirdiği bu şüpheci itirazı şöyle özetlemektedir:

> "Eğer bazı nesnelerin algıları (izlenimler) başka nesnelerin algılarıyla tamamen aynı olacakları, aralarında hiçbir farkın olmayacağı bir yapıdaysalar onlardan ilkinin algılanması, diğerlerinin algılanmaması imkânsızdır. Ancak eğer onlar sadece birbirlerine benzer olmayıp, aynı zamanda aralarında bir ayrım yapılması imkânsız olan bir yapıdaysalar, birbirlerinden ayırdedilemezler. Bu önermeleri ortaya koyduktan sonra onlar [Septikler] tüm tartışmayı tek bir argümanda ortaya koyarlar. Bu argüman şudur: Bazı algılar doğru, bazıları yanlıştır ve yanlış olan algılanamaz.. Ancak her doğru algı, tıpatıp kendisi gibi olan, ancak yanlış olan bir algıyla aynı türdendir. Ve eğer algılar, bu türden iseler onların bazısının algılanması, bazısının algılanmaması söz konusu olamaz. O halde algılanması mümkün olan hiçbir algı yoktur" (*Acad.* II, 40-41).

Sextus Empiricus Karneades'in doğru bilgiye erişme konusundaki bu itirazını daha genel ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar:

> "Doğrunun ölçütü konusunda Karneades sadece Stoacılara değil, daha önceki bütün filozoflara karşı kanıtları biraraya toplamıştır. Bu filozofların tümüne karşı ileri sürdüğü ilk argümanı mutlak olarak hiçbir doğruluk ölçütünün var olmadığı yani ne aklın, ne duyunun, ne algının ne de başka bir şeyin doğrunun ölçütü olmadığı tezine dayanır. Çünkü bütün bunlar aynı şekilde bizi aldatırlar. İkinci argümanı ise ortada böyle bir ölçüt var olsa bile onun bizim gerçekten var olandan etkilenme tarzımızdan bağımsız olmadığı tezine dayanır."
>
> "Çünkü hayvanlar cansız şeylerden duyu yeteneğiyle ayrıldıklarına göre onlar gerek kendilerini gerekse dış şeyleri bu yetenekleri sayesinde algılarlar. Bir şey tarafından harekete geçirilmeyen, onun etkisine uğramayan ve böylece bir değişiklik göstermeyen duyu, duyu değildir ve onun herhangi bir şeyi kaydetmesi mümkün değildir. O ancak kendi dışında var olan şeylerin etkisine uğraması, böylece bir değişiklik yaşaması sayesinde nesneler hakkında bilgi verir. O halde söz konusu ölçüt ruhun bu şeylerden etkilenmesinde aranmalıdır. Bu etkilenme hem algılayanın kendisi, hem de

bu algıyı yaratan nesne hakkında bize bilgi verme gücüne sahip olmalıdır. İşte algı veya izlenim denen şey budur. Bundan dolayı algının canlı varlıkta, ona gerek kendisi, gerekse diğer nesne hakkında bilgi verme gücüne sahip bir etkilenme olduğunu söylemek zorundayız."

"Örneğin Antiokhuos'un dediği gibi bir şeye baktığımızda görme duyumuz karşımıza görme fiilini meydana getirmeden önceki durumdan farklı olan bir durumda çıkar. Ve bu tür değişme veya etkilenme sonucu biz iki şeyi algılarız: Değişmenin kendisini yani algıyı ve bizde bu değişmeyi meydana getiren şeyi yani görülen nesneyi. Diğer duyular için de aynı durum söz konusudur. Nasıl ki ışık hem kendisini hem de aydınlanan şeyleri gösterirse, hayvanların bilgisinin ilk hareketettiricisi olan algı da hem kendisini göstermek hem de kendisini meydana getiren gerçekten var olan nesne hakkında bize bilgi verme gücüne sahip olmak zorundadır."

"Ancak her zaman gerçekten var olan şey hakkında bize bilgi vermediği, acemi haberciler gibi bizi sık sık yanılttığı ve kaynağı olan nesnelerle uyuşmadığı için her algıyı değil, ancak, eğer böyle bir algı varsa, doğru algıyı (kavrayıcı) doğrunun ölçütü olarak kabul edebiliriz. Öte yandan sonuçta doğru olmadığı ortaya çıkan hiçbir doğru algı (kavrayıcı) yoktur. Tersine görünüşte doğru olan her algının karşısında ondan ayırdedilmesi mümkün olmayan yanlış bir algının olduğu ortaya çıktığından ölçüt olarak kabul edilen şeyin hem doğru, hem yanlış olan algıları içine alan algı olduğu görülmektedir."

"Fakat hem doğru, hem yanlış algıları içine alan algı, şeyler hakkında doğru bilgi vermeyen bir algıdır ve böyle olduğu için de bir ölçüt olamaz. Böylece hiçbir algının ölçüt olmamasından aklın da bir ölçüt olamayacağı ortaya çıkar, çünkü akıl, algıya dayanır.. O halde ne akılsal olmayan algı ne de akıl bir ölçüttür" (MK, I, 159-165).

Böylece Karneades'in Arkesilaos'un açtığı yönde ilerlediğini ve onunla aynı neden ve gerekçelerle doğru bilginin olabilirliğine itiraz ettiğini görmekteyiz. Karneades de Arkesilaos gibi esas olarak doğrunun ölçütü olarak Stoacı kavrayıcı algı görüşünü kabul etmekte, ancak Arkesilaos'la aynı gerekçelerden hareket ederek bu ölçütün imkânsızlığını veya geçersizliğini göstermeye çalışmaktadır.

Öte yandan Karneades'in algının bir ölçüt olmamasından ötürü, aklın da bir ölçüt olmadığı yönündeki görüşü de aslında tümüyle yeni değildir, çünkü onun da daha önce Arkesilaos tarafından dile getirilmiş bir görüş olduğu görülmektedir. Arkesilaos da, Stoacıların akılı algıların sistemli bir şekilde toplanması ve karşılaştırılmasından meydana gelen bir bilgi yetisi olduğu yönündeki görüşlerine katıldığı için, kavrayıcı algıların yetersizliğinden aklın da doğrunun bir ölçütü olmadığı sonucuna varmış olduğu anlaşılmaktadır. Nihayet Karneades'in doğru olmadıkları halde, doğru oldukları zannedilen algılara örnek olarak verdiği rüyalar, yanılsamalar ve ikizlere ilişkin gözlem ve düşüncelerin de daha önce Arkesilaos'ta da var olduğunu gördüğümüzü ekleyelim.

Olasılıklar Kuramı veya Arkesilaosçu Akla Uygunluk İlkesinin İyileştirilmesi

Bununla birlikte Karneades'te, Arkesilaos'ta var olmayan veya en azından ayrıntılı olarak işlenmeyen bir öğretinin son derece açık bir şekilde ortaya çıktığını ve oldukça başarılı bir biçimde geliştirildiğini görmekteyiz. Bu, her konuda bilgi imkânını reddedip, yargıyı askıya aldığımız takdirde nasıl eylemde bulunabileceğimiz yönünde doğal olarak ortaya çıkan soruya cevap olarak Karneades'in geliştirdiğini gördüğümüz 'olasılıklar kuramı'dır (to pithanon).

Arkesilaos'un pratikle, hayatın uygun bir şekilde yönetimiyle, mutlulukla ilgili olarak böyle bir ölçütü, akla uygunluk (reasonableness) diye adlandırılması mümkün olan bir ölçütü önerdiğini biliyoruz. Buna göre 'ahlâkî bakımdan doğru bir eylem, yapıldığında makul bir savunmasının verilmesi mümkün olan' eylemdi. Üstelik, hakkında böyle bir savunmanın verilmesi mümkün olan bir eylemin insanı mutlu etme şansı da büyüktü. İşte Karneades'in de aynı yönde ilerlediğini, ancak pratik hayatımızı yönlendirmesi ve böylece mutluluğumuzu sağlaması mümkün olan bu ölçütü başka bir şeyde 'doğru olması en olası olan algıda' bulduğunu görmekteyiz.

Karneades'in bu 'olasılıklar kuramı' veya öğretisini açıklamak

için yine Sextus Empiricus'a başvurmamız gerekmektedir. Sextus Empiricus, yukarda yaptığımız alıntıdan hemen sonra bu öğretiyle ilgili olarak şunları söylemektedir:

> "Karneades'in diğer filozoflara karşı ölçütün yokluğunu kanıtlamak üzere bir strateji olarak geliştirdiği argümanlar bunlardı. Ancak onun kendisinden de hayatın yönetimi ve mutluluğun elde edilmesi için bir ölçüt istendiğinden bu konuyla ilgili olarak bir tutum benimsemek zorunda kalmıştır. Bunun için ölçüt olarak a) olası (probable) algıyı b) aynı zamanda olası ve herhangi bir karşı algı tarafından engellenmemiş (irreversible) algıyı ve tam bir şekilde araştırılmış, soruşturulmuş (tested) algıyı kabul etmiştir."
>
> "Bunlar arasındaki farkın ne olduğunu kısaca açıklayalım: Algı, bir şeyin algısıdır, örneğin o hem kendisinden çıktığı bir şeyin algısıdır, hem de kendisinde meydana geldiği bir şeyin algısıdır. Bunlardan ilki örneğin duyumun dış dünyada var olan nesnesi, diğeri, örneğin, bir insandır. Böyle olduğu için algıda biri *algının nesnesiy*le, diğeri *algıya sahip olan özne*yle ilgili iki şey, iki özellik vardır. Şimdi nesnesi olan şeyle ilgili olarak bir algı ya *doğru* veya *yanlış*tır; nesnesiyle uyum içinde olduğunda doğru, ona uygun olmadığında yanlıştır. Algıya sahip olan özneyle ilgili olarak ise bir algı *görünüşte doğru*dur, diğeri *görünüşte yanlıştır*. İşte görünüşte doğru olan algıya Akademik Şüpheciler 'izlenim'(emphasis) ve 'olası, ikna edici algı', demektedirler; diğerine yani görünüşte doğru olmayan algıya ise 'izlenim-olmayan'(ap-emphasis),'ikna edici olmayan, olası olmayan algı' demektedirler. Çünkü onlara göre ne dolaysız olarak bize yanlış görünen, ne doğru olan, ancak bize öyle görünmeyen şey, doğal olarak bizi ikna edici bir özelliğe sahiptir."
>
> "O halde bu algılardan apaçık yanlış olanı veya görünüşte doğru olmayanı dışarı atmamız gerekir. Bunlar yani ister var olmayan bir nesneden kaynaklanan veya var olan, ancak bu nesneyle uyuşmayan veya gerçekten var olan nesneyi temsil etmeyen algılar ölçüt değildir... Görünüşte doğru olan algılara gelince, onlar arasında da bir türü karanlıktır, örneğin gözlemlenen şeyin küçük olmasından, aradaki mesafenin uzak olmasından veya görmenin zayıf olmasından dolayı bir şeyin kavranışının bulanık olduğu, açık seçik olmadığı algılar gibi... Görünüşte doğru olan algıların diğer türüne gelince, onun birinci tür algılara ek olarak sahip olduğu özellik, görünüşteki doğruluğunun büyük ölçüde güçlü olmasıdır."

"Bu iki tür algılar arasında da karanlık ve bulanık olanlar yine ölçüt değildirler. Çünkü onlar ne kendileri ne de nedenleri hakkında bize açık bir bilgi vermezler. Dolayısıyla onlar bizi ikna edecek veya onayımızı davet edecek bir yapıda değildirler."

"Böylece Karneades'in Okuluna göre doğrunun ölçütü, görünüşte doğru olan ve kendilerini açık, güçlü bir şekilde gösteren algılardır, diğer yandan bu algılar geniş bir alana uzanır ve farklı dereceleri kabul ederler. Böylece onlar, bazıları diğerlerinden daha olası ve daha canlı olan izlenimleri içine alır."

"Üzerinde konuştuğumuz konuyla ilgili olarak olasılık üç anlamda kullanılır: O, birinci anlamda hem doğru olan hem de doğru görünen şeydir. İkinci anlamda o, gerçekte yanlış olan, ama bize doğru görünen şeydir. Üçüncü anlamda o, aynı zamanda hem doğru hem yanlış olan şeydir. Böylece Akademik Şüphecilere göre ölçüt, bize doğru görünen algı olmuş olur –ki bu algıya onlar aynı zamanda 'olası,ikna edici algı da derler–" (MK, I, 166-175).

Sextus Empiricus'un bu uzun, ama son derecede önemli açıklamasından anlaşıldığına göre Karneades, Arkesilaos ve diğer şüphecilerle birlikte her türlü yargıyı askıya almak gerektiğini düşünmekle birlikte hayatın yönetimini ve insan mutluluğunun elde edilmesini mümkün kılması bakımından bir ölçüt kabul etmenin gerekli olduğunu görmüştür. O, bu ölçütü Stoacılar gibi doğruluğu kesin, yanılmaz algılarda, kavrayıcı algılarda değil, 'olası, ikna edici, inandırıcı' algılarda bulmaya veya tesis etmeye çalışmıştır. Bu algıların diğer veya daha ileri özellikleri ise başka algılar tarafından engellenmemiş ve tam bir şekilde araştırılmış olmalarıdır.

Bu ilk yani başka, ters yöndeki algılar tarafından engellenmemiş olma özelliğinin Stoacılar tarafından da kabul edildiğini biliyoruz. Stoacıların bilgi kuramlarına ve doğruluk ölçütlerine ayırdığımız bölümde, Akademik Şüphecilerin kendilerine yönelttikleri eleştiriler sonucunda Krizippos'tan itibaren Stoacıların algıda, *algılayan zihnin kendisi yanında algı üzerine etkide bulunması mümkün diğer faktörleri* de hesaba katmak ihtiyacını duyduklarını ve bu bağlamda olmak üzere doğru algının sahip olması gereken özelliklerine *'bir engel olmadığı takdirde'*

şartını görmüştük. Ayrıca Zenon'dan sonra gelen Stoacıların doğrunun ölçütünü 'kendisine engel olacak, kendisine ters düşecek bir şey olmadığı takdirde kavrayıcı algıdır' şeklinde tanımladıklarına da değinmiştik. Karneades'in doğrunun ölçütüyle ilgili olarak Stoacılar tarafından da kabul edilen, ters yöndeki bir algı tarafından engellenmeme ölçütüne eklediği üçüncü özellik ise onun ayrıca *tam olarak araştırılmasından sonra kabul edilmesi gereken bir algı* olması özelliğidir.

Bu vesilesiyle Karneades'in bir başka ve daha önemli ayrım yaptığını da görmekteyiz. Bu Karneades'in algının, kaynağı olan nesnesiyle olan ilişkisiyle onun kendisinde gerçekleştiği özneyle olan ilişkisi arasında yaptığı ayrımdır. Bu, aslında bir algının doğruluk bakımından sahip olduğu *nesnel içeriği*yle algıya sahip olan kişi bakımından sahip olduğu *öznel içeriği* arasında yapılan ayrım anlamına gelmektedir. Karneades burada algının nesnesiyle olan ilişkisini yani nesnel doğruluk bakımından değerini tümüyle bir kenara iterek, yalnızca onun *özneyle ilişkisi bakımından sahip olduğu özellik veya değer* üzerinde durmaktadır. Buna göre, algı, kaynağı olan nesnesiyle ilişkisi bakımından doğru veya yanlıştır; bu nesneyle uyuşma içinde olduğu zaman doğru, olmadığı zaman yanlıştır. Ama Karneades bizim için önemli olanın bu olmadığını, çünkü bu uygunluğu veya uyuşmayı tahkik etmenin bizim için mümkün olmadığını düşünmekte, bundan dolayı da ilgisini tümüyle algının kendisinde meydana geldiği özneyle ilişkisine yöneltmektedir.

Bu bakımdan ele alındıklarında algıların 'görünüşte doğru olan' ve 'görünüşte doğru olmayan' veya 'görünüş itibariyle yanlış olan' algılar olarak ikiye bölünmesi Karneades'e esas görünmektedir. Nesnel bakımdan doğruluk veya yanlışlık ölçütünü bir tarafa bıraktığımızda veya bu ölçütten vazgeçmek zorunda kaldığımızda ilgilenmemiz gereken algılar ancak 'görünüş itibariyle doğru olan' veya aynı şey demek olan 'görünüş itibariyle yanlış olmayan' algılar olabilirler. Çünkü görünüş bakımından doğru olan algıların aslında yanlış olabileceğini veya görünüş bakımından yanlış olan algıların aslında doğru olabileceğini kabul veya iddia edebiliriz. Ama bunun bizim için, içinde bulun-

duğumuz bilgi durumu veya amacı bakımından bir önemi, yararı yoktur. Bundan dolayı bizim burada görünüş bakımından yanlış olan algıları veya onunla aynı şey demek olan görünüş bakımından doğru olmayan algıları bir tarafa bırakmamız gerekir. Böylece elimizde kalacak olan sadece 'görünüş bakımından doğru olan (veya yanlış olmayan) algılar' olacaktır.

Karneades'in buradaki ölçütünün tamamen öznel olduğu açıktır. Çünkü söylediğimiz gibi görünüşte doğru olan bir algı, aslında yani konusu olan nesnenin kendisiyle ilişkisi bakımından ele alındığında yanlış olabilir veya görünüşte yanlış olan bir algı aynı bakımdan doğru olabilir. Ancak bunu bizim bilmemizin imkânı yoktur. Kimsenin ve hiçbir zaman bunu bilmesi mümkün olmadığına göre de, ilgimizi kendilerine yöneltmemiz gereken biricik algılar ancak 'görünüşte' doğru olan algılar olacaktır.

Karneades bu tür algıları, 'olası ve ikna edici' algılar olarak adlandırmaktadır. Ama o bu olasılık ile ikna ediciliğin ne tek başına bir algının özelliği olduğunu ne de tek başına yeterli olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre görünüşte olası veya ikna edici olan algılar da çok geniş bir alana yayılır ve onlar arasında da en azından derece farklılıkları vardır. Bu bağlamda olmak üzere görünüşte olasılık içinde olan dolayısıyla ikna edici olan algılar arasında bazılarının daha olası, daha ikna edici, bazılarının daha az olasılık içinde ve daha az ikna edici olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin uzakta bulunan bir cismin Sokrates olduğuna ilişkin algımız, görünüşte doğru bir algı olması olasıdır ve bu da ikna edicidir, ama daha yakından baktığımızda Sokrates'e benzemekle birlikte onun Sokrates olmayıp babası olduğuna ilişkin algımız daha olasılık içinde ve daha ikna edicidir. Çünkü algımızın konusu olan cismin küçüklüğü, onunla aramızdaki mesafenin uzaklığı, duyumumuzun güçlü veya zayıf olmasına göre görünüşte doğru olan algılarımız arasında da yine görünüşteki doğrulukları yani olasılık içinde olmaları veya ikna edicilikleri bakımından bazı farklar olduğunu görmekteyiz. Böylece söz konusu olasılığın, ikna ediciliğin yanına daha özel, daha ince bazı ölçütler veya şartlar koymamız gerekmektedir. Bu

daha ince, daha özel ölçütler işte bir algının başka, ters yöndeki algılar tarafından engellenmemesi ve sonuçta bütün durum ve şartlarının enine boyuna titiz bir biçimde araştırılması sonucu ortaya çıkmasıdır.

İşte Karneades'in algılarla ilgili yaptığı iki temel ayrım şudur: Algılar önce algının nesnesi ve algılayan özneyle ilişkisi bakımından ikiye ayrılırlar. Birinci gruptaki algılar doğru veya yanlıştır; ikinci gruptaki algılar ise 'görünüşte doğru' ve 'görünüşte yanlıştır'lar. Görünüşte doğru olan algılar da kendi içlerinde yine ikiye ayrılırlar: Güçlü bir şekilde görünüşte doğru olanlar yani olası veya ikna edici görünenler ile zayıf bir şekilde görünüşte doğru olanlar yani olası oluşu veya ikna ediciliği az olanlar veya hiç olmayanlar. Güçlü bir şekilde görünüşte doğru olan algıların olasılıklarının, ikna ediciliklerinin temelinde bulunan ölçütler ise onların başka algılar tarafından engellenmemeleri ve titiz, sıkı bir biçimde araştırılmış, soruşturulmuş olmalarıdır.

Sextus Empiricus Karneades'in görünüşte doğru olan algıların olasılıklarının temelinde bulunan bu birinci ölçütü yani başka algılar tarafından engellenmeme ölçütünü bir örnekle şöyle açıklığa kavuşturmaktadır:

> "Bu ölçüt aynı zamanda olası olma ve bir başka algı tarafından engellenmemedir. Örneğin bir insanla ilgili bir algıya sahip olan biri o insanın kişisel özellikleri ve onun içinde bulunduğu dış şartlarla ilgili bir algıya da sahip olur – bu insanın kişisel özellikleriyle ilgili şeyler, onun ten rengi, boyu, şekli, hareketi, konuşması, giysisi, ayakkabısıdır; içinde bulunduğu dış şartlarla ilgili şeyler ise hava, ışık durumu, gündüz, gök ve yerle, dostları ve başka her şeyle ilgili şeylerdir. Böylece bu algıların hiçbiri algımızın doğruluğunu ne kadar engellemezler, hep birlikte uyum içinde bize ne kadar doğru görünürlerse söz konusu inancımız o kadar güçlü olur.
>
> Çünkü biz bütün bu alışılagelen özelliklere yani renk, boy, şekil, konuşma, giysi ile ilgili özelliklere sahip olmasından ve bulunduğu yerde kendisiyle aynı özellikleri taşıyan başka birinin bulunmamasından dolayı önümüzde bulunan kişinin Sokrates olduğuna inanırız. Ve nasıl ki bazı doktorlar karşılarında gerçek bir hasta ateşi olduğuna tek bir arazdan, örneğin çok hızlı atan bir nabızdan

veya yüksek ısıdan hareketle varmazlarsa hızlı bir nabızla dokunulduğu zaman acıma, kızarma, susuzluk ve benzeri arazlarla birlikte bulunan yüksek ısıdan ötürü karar verirlerse aynı şekilde Akademik Septikler doğruya ilişkin yargılarını bir algılar birliğine (concurrence) dayandırırlar ve bu algılardan hiçbirinin yanlış olduğu hakkında kendilerinde bir şüphe uyanmaması durumunda söz konusu algının doğru bir algı olduğu sonucuna geçerler. Engellenmemiş algının ikna edici algı olduğunun iyi bir örneği Menelaos'un durumudur. Çünkü Menelaos Truva'dan Helen diye getirdiği kadının hayalini gemide bırakıp Pharos adasına çıktığında gerçek Helen'i görmüştür. Orada Helen'le ilgili doğru bir algıya sahip olmasına rağmen onun doğru bir algı olduğuna inanmamıştır. Çünkü burada başka bir algı, Helen'i gemide bırakmış olduğuna ilişkin algısı buna engel olmuştur. İşte engellenmemiş bir algı bu tür bir şeydir ve bu tür bir algı diğerinden daha fazla engellenmemişlik özelliğine sahip olması ölçüsünde daha geniş bir ikna ediciliğe sahiptir" (MK, I, 176-181).

Bu açıklamadan anlaşıldığına göre Karneades, görünüşte ne kadar doğru olursa olsun tek başına, *münferit* bir algının hiçbir zaman ikna edici veya yeterli olacağını düşünmemektedir. Böyle bir algının görünüş bakımından veya olasılık dahilinde doğru bir algı olduğu konusunda bir yargıda bulunmamız için onun başka algılar tarafından engellenmemesine, onlar tarafından desteklenmesine ihtiyaç vardır. Bir algıya güvenebilmemiz, onun olasılıkla doğru bir algı olduğuna hükmedebilmemiz için, algının her zaman kendileriyle birarada bulunduğu algılarla tutarlı olması, onlar tarafından yalanlanmaması, tersine desteklenmesi gereklidir. Bu destekleme ne kadar güçlüyse söz konusu algının doğru olma şansı o kadar yüksek veya o kadar olasıdır.

Sextus Empiricus Karneades'in algının güvenilirliğine ilişkin ikinci ölçütünü yine verdiği çok ilginç bir örnekle somut olarak şöyle ortaya koymaktadır:

"Bir engelle karşılaşmayan algıdan daha fazla güvenilir ve daha mükemmel olan algı, yargıyı doğuran algıdır. Çünkü bu algı, engellenmeme özelliğine ek olarak, iyi araştırılmış, soruşturulmuş olan

bir algıdır. Şimdi bu algının ayırdedici özelliğinin ne olduğunu açıklamamız gerekir. Engellenmemiş bir algıda gerekli olan şey, birarada bulunan algıların hiçbirinin yanlış bir görüntüyle bize engel olmaması, onların hepsinin doğru görünmeleri ve böylece toplu olarak görünüşte doğru ve olası olma özelliğine sahip olmalarıdır."

"Tam olarak araştırma, soruşturmanın ürünü olan algıda ise birarada bulunan algıların her birini dikkatli, titiz bir şekilde inceleriz. Bunun örneği halk meclislerindeki uygulamadır. Burada insanlar siyasi veya adli bir göreve aday olan kişileri, söz konusu siyasi göreve veya yargıçlık makamına uygun olup olmadıklarını anlamak üzere sıkı bir soruşturmadan geçirirler. Böylece örneğin bir yargı yerinde, yargılayan biri, yargılanan şey, yargılamanın içinde meydana geldiği ortam; mesafe, uzaklık, yer, zaman, tarz, faaliyetle ilgili şeyler vardır. Biz bu faktörlerin her birinin özel karakterini kesin bir şekilde ayırdederiz. Böylece örneğin yargılayan kişiyle ilgili olarak onun bozuk bir görmeye sahip olmadığını araştırırız, çünkü böyle bir şey onun yargısının kusurlu olmasına yol açacaktır. Ayrıca yargılanan şeyin fazla küçük, yargılama ortamının çok karanlık, yargılanan şeye olan uzaklığın fazla büyük olup olmadığını yargılayan kişiyle yargılanan şey arasında görmeyi bozan bir şeyin bulunup bulunmadığını yargılanan şeyin içinde meydana geldiği alanın geniş [yargılama] zamanının kısa, öznenin aklı başında biri, sözü edilen faaliyetin kabul edilebilir olup olmadığını araştırırız."

"Bütün bu faktörler hep birlikte bir ölçütü yani muhtemel ve aynı zamanda engellenmemiş ve tam bir şekilde araştırılmış, soruşturulmuş algıyı meydana getirirler. Bu nedenle biz, nasıl ki gündelik hayatta, önemsiz bir meseleyi soruşturduğumuzda tek bir tanığı sorguya çeker, buna karşılık daha önemli bir meseleyi soruşturduğumuzda daha fazla tanığı sorgular ve bundan da önemli bir mesele söz konusu olduğunda tanıkların her birinin ifadesini diğerlerinin ifadesiyle dikkatle ve titiz bir şekilde karşılaştırırsak, Karneades de benzer bir şekilde ölçüt olarak *önemsiz meselelerde yalnızca olası algıyı, daha ciddi meselelerde engellenmemiş algıyı, mutluluğumuzla ilgili meselelerde ise tam olarak araştırılmış, soruşturulmuş algıyı* kullandığımızı söylemektedirler" (MK, I,182-185).

Sextus Empiricus'un bu açıklamasından iki şey ortaya çıkmaktadır. Birinci olarak Karneades algıların olası doğruluk dereceleri ara-

sında bir ayrım yapmaktadır. Görünüş bakımından doğru olan algılar merdivenin en alt basamağına yalnız başına algıyı, en üst basamağına ise aynı zamanda olası, engellenmemiş ve araştırılmış, soruşturulmuş algıyı yerleştirmektedir.

İkinci olarak Karneades ele aldığımız veya hakkında algı sahibi olduğumuz konunun, meselenin önem derecesiyle ona ilişkin algımızın sahip olması gereken olasılık derecesi arasında da bir ilişki kurmaktadır. Buna göre önemsiz, sıradan bir mesele ile ilgili olarak yalnızca olası bir algıyla yetinebiliriz, ama hayati önemi olan büyük meselelerde aynı zamanda olası, engellenmemiş ve araştırılmış, soruşturulmuş algılara dayanmak ihtiyacındayız. Bundan dolayı bir konu ne kadar önemli ise ona ilişkin algımızın veya bilgimizin olası doğruluk derecesi o kadar artmak, yüksek olmak zorundadır. Başka şekilde söylersek önemsiz veya az önemli meselelerde ince eleyip sık dokumaksızın çabucak ve kolayca bazı yargılarda bulunma hakkımız vardır. Ancak, örneğin insan hayatının anlamı, mutluluk gibi en önemli meselelerde uyguladığımız olasılık sınavının çok daha sıkı, en sıkı olması gerekir.

Öte yandan bu testin uygulanmasıyla ilgili hazır reçeteler verilemeyeceği gibi her olayın, öneminin gerektirdiği ince ve titiz soruşturmalara izin veren bir durum veya yapıda olmadığı da açıktır. Bir örnek vermek gerekirse, iyi aydınlatılmamış bir kara yolu üzerinde arabasıyla ilerleyen bir sürücü aniden yola fırlayan şeyin ne olduğunu tam olarak kavramadan yani söz konusu algısını titiz bir soruşturmadan geçirmeden bütün gücüyle frene basmasının gerekli olduğunu bilir. Bu örnek, şartların ele alınan meselenin tam olarak uygun bir şekilde ele alınmasına imkân vermediği durumlarda insanın sadece olası algılarla yetinmesi gerektiğini gösterir. Sextus Empiricus'un bu konuda verdiği benzeri bir örnek Karneades'in de bu şekilde düşündüğünü göstermektedir:

> "Örneğin bir adam düşmanları tarafından takip ediliyor olsun ve bir hendekle karşılaştığında düşmanlarının orada kendisini beklediklerine ilişkin bir algıya sahip olsun. O bu algıyı olası bir algı olarak kabul edip derhal geri dönecek ve oradan kaçacaktır. Böylece bu yerde düşmanlarının kendisine bir pusu kurup kurmadıklarını

> kesin olarak bilmeden önce söz konusunu algısını olası bir algı olarak kabul edecektir" (MK, I, 186-187).

Ancak ortada bu kadar acil, bu kadar hızlı yargıda bulunmayı gerektiren bir durum olmadığı ve meydana gelen şeyin dikkatle ve sıkı bir şekilde araştırılması için zamanın olması durumunda sadece olası değil aynı zamanda sıkı bir şekilde soruşturmaya tabi tuttuğumuz algılarımızın peşinden gitmemiz gerektiği açıktır.

Böylece Karneades tarafından ortaya atılan bu algıyla, Stoacıların 'kavrayıcı algısı arasındaki farklar ortaya çıkmaktadır. Karneades'in ölçütünün Stoacıların 'kavrayıcı algı'larının iki ana özelliğini taşımadığı görülmektedir. Stoacı kavrayıcı algının iki ana özelliği hem nesnel anlamda doğru hem de mutlak anlamda yanılmaz olma iddiasını taşımasıdır. Oysa Karneades'in sözünü ettiği algısının böyle bir iddiası yoktur. Sextus Empiricus'un özel bir biçimde üzerinde durduğu gibi bu algılar *kendinde doğrular* alanına değil, *bizim için, algılayan özneler için doğrular* alanına ait bulunmaktadırlar. Öte yandan onlar *mutlak* veya *kesin anlamda doğrular* değildir, ancak sahip olduğumuz bilgi yetilerine bağlı veya onlarla sınırlı olarak *göreli olarak doğrular, ikna edici doğrular*dır.

Görüldüğü gibi, Karneades'in doğru bir algıyı, nesnel olarak değil de görünüş bakımından doğru bir algı olarak tanımlaması ve bu açıdan doğru bir algının güvenilir olmasını da aynı nesneyle ilgili algılar arasındaki tutarlılığa dayandırması son derece önemlidir. Bu birçok bakımdan modern deneyciliği, bunun içinde yer alan Hume, Berkeley, Kant, Reichenbach, Popper gibi büyük deneyci filozofların görüşlerini haber vermektedir.

Yunan felsefesinin Karneades'e kadar olan döneminde tanıdığımız filozofların gerçeklikle görünüş, varlıkla bilgi ve akılla duyular arası ilişkiler konusundaki görüşlerini kısaca gözden geçirdiğimizde şunu görmekteyiz: Bu filozoflardan birçoğu erken bir tarihten itibaren gerçeklikle görünüş arasında bir ayrım yaptıkları gibi, akılla duyuların aynı şey olmadığını da kabul etmişlerdir. Ama belki Protagoras hariç

bu filozofların hiçbiri, bilginin varlığa yönelmesi ve konusunu varlığın teşkil etmesi, doğru olmak veya doğru diye nitelendirilmek için varlığın veya gerçekliğin kendisiyle uyuşma içinde olması gerektiği görüşüne karşı çıkmayı düşünmemiştir. Bazıları gerçekliğin görünüşten farklı olduğunu kabul ettiği için ona akılla yaklaşılması, akılla kavranılması gerektiği görüşünü savunmuş (Parmenides, Herakleitos, Demokritos, Platon, Aristoteles), bazıları elimizde duyularımızdan başka bir şey olmadığını teslim etmiş veya aklı esas itibariyle duyulara indirgemiştir. Ancak onların bize gerçeği olduğu gibi yansıtma kabiliyetine sahip olduğunu düşünmekten vazgeçmemişlerdir (Epikuros, Stoacılar). Ama Protagoras hariç hiç birisi elimizde duyularımızdan ve algılarımızdan başka bir şey olmadığı, bunların varlığı veya gerçekliği olduğu gibi yansıtma kabiliyetinden emin olamayacağımız için de *varlıkla bilgi arasında kurulan bağın bizzat kendisinden* vazgeçmemiz gerektiğini ileri sürmemiştir.

İşte Karneades'in ve onunla aynı görüşü paylaşan diğer Septiklerin bilgi konusundaki tezlerinin büyük orijinalliği bu noktada yatmaktadır. Karneades bize evren, varlık veya gerçeklik hakkındaki iddialarımızdan vazgeçmemizi, onların yerine algılarımızı geçirmemizi, algılarımızla yetinmemizi, bilgi ve doğruluğu onların kendilerinde aramamızı söylemektedir. Buna paralel olarak o dünya hakkındaki bilgilerimizin hiçbir zaman zorunluluk gibi bir özelliğe sahip olamayacağını, her zaman olumsal olmak durumunda olacağını belirtmektedir. Ancak Karneades, bir yandan bunu savunurken öte yandan Piron tarzı şüphecilikten farklı olarak bu bilgi ve algılarımızın kendi içlerinde bazı ayrımlar yapabileceğimizi, bazı algılarımızın diğerlerinden daha güvenilir olarak kabul edebileceğimizi söylemektedir.

Modern çağda karşılaştığımız ve şu veya bu yönden empirist bir bilgi kuramını savunduklarını gördüğümüz yukarda adlarını andığımız filozoflar da buna benzer şeyler söylemektedirler. Örneğin Hume'un nedensellik ilkesine yaptığı eleştiri bu yönde bir eleştiridir. O, nedenle eser arasında kurduğumuz bağın gerçekten nesnelerin kendi aralarında mevcut olup olmadığını bilemeyeceğimizi, çünkü kaynağı-

nı bu ilişkiyi kuran zihnimizde veya alışkanlıklarımızda bulduğunu ileri sürmektedir. Berkeley varlığı tümüyle algılara indirger, bununla birlikte rüyalarımızda sahip olduğumuz algılarla 'gerçek' diye düşündüğümüz dünyaya ait algılarımız arasında ayrım yaparken, Karneades gibi, bu ikincilerin 'doğru'luğunu, onların tutarlı olarak birbirlerini desteklemelerinde bulmaktadır. Kant dünyanın kendisinde ne olduğu veya nasıl olduğunu yani numen'i, kendinde şey'i asla bilemeyeceğimizi söyleyerek empirik yargılarımızın bizim kendi yapımıza ve bilgi yetilerimize bağlı olduğunu ortaya koyarken yine temelde Karneades'inkine benzeyen bir ayrımdan hareket etmektedir. Reichenbach doğa yasalarını elde etmek için kullandığımız tümevarım ilkesinin güvenilirliğini, tümüyle Karneades'inkiyle aynı bakış açısından hareket eden bir olasılıklar kuramı içinde ortaya koymaktadır. Çağımızın bir başka bilim felsefecisi olan Popper da doğanın işleyişi hakkındaki bilimsel önermelerimizin doğruluğunun kanıtlanamayacağını, onların ancak karşı veya ters bir örnekle yalanlanmadıkları sürece ve bu koşulda doğru olarak kabul edilmeleri gerektiğini söylerken, yine Karneades'ine benzer bir bakış açısından hareket etmektedir.

Stoacı Teolojinin ve Tanrı Savunmasının Eleştirisi

Karneades'in sadece yukarda sergilemeye çalıştığımız doğrultuda Stoacıların doğruluk ölçütlerine ve daha genel olarak bilgi kuramlarına karşı çıkmakla kalmayıp, aynı zamanda onların Tanrı'nın veya tanrıların varlığını kanıtlamaya yönelik öğretilerine de itirazda bulunduğunu görmekteyiz.

Bu konuda ileri sürdüğü itirazların birine göre Stoacılar Tanrı'nın veya tanrıların var olduğu tezlerini insanlar arasında bu konuda ortak bir görüşün var olmasına dayandırmaktadırlar. Ancak Karneades'e göre böyle bir ortak görüşün varlığı tanrıların var olduğunu kanıtlamaz, en fazla *insanların tanrıların varlığına inandıklarını* gösterir.

Karneades'in Stoacı teolojiye şüpheci yönde ikinci bir itirazı, onların Tanrı ile Akıl arasında kurdukları özdeşliği hedef almaktadır: Stoacılar neye dayanarak evrenin akıllı ve bilge bir varlık yani Tanrı

olduğunu söylemektedirler? Bunun için önce onun canlı olduğunu kanıtlamaları gerekir. Onlar bunu kanıtlamamıştır. Eğer onlar insan aklının kendisinden türediği, bir parçasını teşkil ettiği evrensel bir aklın var olması gerektiğini ileri sürüyorlarsa, bunun için de onun yani insan aklının *doğanın kendiliğinden bir ürünü olarak* ortaya çıkamayacağını kanıtlamaları gerekir.

Karneades'e göre Stoacıların evrende bir planın, ereğin varlığından hareketle, Tanrı'nın varlığına geçen akıl yürütmeleri de ikna edici değildir. Çünkü bir planın, projenin, erekselliğin olduğu yerde bir planlayıcının, proje sahibinin, erek koyucunun olması gerektiği makul bir tezdir. Ama burada asıl ispat edilmesi, tartışılması gereken şey, evrende böyle bir planın, bir erekselliğin olup olmadığıdır. Bu planlılık, ereklilik gibi görünen şeyin evrendeki doğal güçlerin hiçbir plan gütmeyen etkinliğinin ürünü olmaları neden söz konusu olmasın?

Stoacılar tanrısal bir inayetin varlığını savunmaktadırlar. Peki onlar örneğin dünyada bulunan zehirli yılanların varlığını nasıl açıklayabilirler? Stoacılar insanın akla sahip olmasını Tanrı'nın insan hakkındaki inayetinin bir ürünü olarak görmektedirler. Peki insanların büyük bir kısmı, çoğunluğu aklı bu şekilde bir nimet, bir iyilik olarak görüp doğru, uygun bir şekilde mi kullanıyorlar? Bu tür insanların akla sahip olmaları gerçekten onlar için bir nimet, bir iyilik midir?

Sonra Krizippos 'önemsiz' şeylerle ilgili olarak Tanrı'nın 'ihmal'inden söz edilebileceğini kabul etmektedir. Karneades buna şu şekilde karşı çıkmaktadır: İlk olarak Krizippos'un Tanrı tarafından ihmal edildiğini kabul ettiği meselelerin kendileri hiç de önemsiz meseleler değildir Sonra bilinçli ihmal dünyadaki bir hükümdar için bile bir kusurken nasıl olup da Tanrı için bir kusur olamaz. Nihayet Sonsuz Akıl için böyle bir bilinçli ihmal nasıl mümkün olabilir? (TDÜ, III. 43-44)

Sextus Empiricus Karneades'in aynı konudaki bir başka argümanını şu şekilde ortaya koymaktadır:

> Eğer tanrılar varsa, onların canlı varlıklar olması gerekir. Böyle iseler duyuma sahip olmalıdırlar; çünkü bütün canlı varlıkların, du-

yuma sahip olmalarından ötürü canlı varlıklar oldukları kabul edilir. Duyuma sahipseler, tanrıların acı ve tatlı olandan etkilenmeleri gerekir; çünkü onların başka duyulara sahip olup tatma duyusuna sahip olmamaları uygun değildir: İnsanın beş duyusu olduğunu biliyoruz; öte yandan insanın beş duyusu olması, buna karşılık tanrıların bu duyulardan birine, tatma duyusuna sahip olmaması insanların tanrılardan daha üstün varlıklar olduğu anlamına gelir ki bunun saçma olduğu aşikârdır. O halde tanrıların da tatma duyusuna sahip olmaları ve bu duyu aracılığıyla tatla ilgili şeyleri duymaları gerekir. Ama tatla ilgili şeyleri duymak, yukarda söylediğimiz gibi, acı ve tatlıyı duymak demektir. Bu ise tanrıların bazı şeylerden hoşlanması, bazılarından ise hoşlanmaması anlamına gelir. Tanrıların bir şeyden hoşlanmaması, ondan üzüntü duymaları ve içinde bulundukları durumdan kötü yönde bir değişmeye doğru gitmeye yatkın olmaları demektir. Bu ise onların ortadan kalkmalarının mümkün olduğu anlamına gelir. Böylece eğer tanrılar varsa, onların ortadan kalkabilir varlıklar olmaları gerekir. Ancak onların ortadan kalkabilir varlıklar olduklarını düşünmek, tanrı olmadıklarını düşünmek demektir. O halde tanrılar yoktur (LS, 70 C).

Cicero *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı eserinde Karneades'in tanrıların varlığına yöneltdiği bir başka itirazı daha sergilemektedir. Bu itiraz ise tanrıların özelliği olan şeylerin başka, tanrı olmadıkları kabul edilen varlıklarda da bulunduğu, böylece onlarla tanrı olmayan varlıklar arasında kesin bir sınır çizgisi çizmenin mümkün veya mantıklı olmadığı tezine dayanmaktadır. Bu itiraza göre Stoacılar Zeus ve Poseidon'u tanrı olarak kabul etmektedir. Ancak eğer onlar tanrıysa, kardeşleri olan Orcus da bir tanrıdır. Bu durumda yeraltı dünyasında akan Akheron, Cocytus ve Pyriphlegeton gibi nehirlerin, çeşmelerin, dağların perilerinin (Nymphs) de tanrı olarak kabul edilmeleri gerekir. Eğer onlar tanrıçaysa, yeraltı dünyasında ölülerin ruhlarını karşıya geçiren sandalcı Kharon'la yeraltı dünyasının bekçisi Kerberus'u da tanrı olarak görmek gerekir. Ama bu son iddia saçmadır. O halde Akheron veya diğer su altı perileri de tanrıça olamazlar. Eğer onlar tanrıça değilseler Orcus da bir tanrı değildir. Bu durumda Poseidon ve Zeus'un da tanrı olmaması gerekir (LS, 70, D).

Sextus Empiricus, Karneades'in bu itirazını veya argümanını bir başka şekilde daha ortaya koymaktadır. Buna göre eğer Güneş bir tanrıysa gün de bir tanrı olacaktır, çünkü gün dünyanın üzerinde yükselen Güneş'ten başka bir şey değildir. Eğer gün bir tanrıysa Ay da bir tanrı olacaktır, çünkü ay da günlerden meydana gelir. Eğer ay bir tanrıysa yıl da bir tanrı olacaktır, çünkü yıl on iki aydan oluşur. Şimdi yıl bir tanrı değildir; o halde Güneş de bir tanrı değildir ((LS, 70, E).

Epikurosçu 'Sapma' Öğretisinin Eleştirisi

Epikuros'da irade özgürlüğünü ele aldığımızda Karneades'in Epikurosçuların 'sapma' kavramına yönelttiği bir eleştiriyi görmüştük. Cicero'nun verdiği bilgiye göre, Karneades, insanda özgür iradenin varlığını tesis etmek için Epikurosçuların atomlarda hayali bir 'sapma' kavramına başvurmalarını gereksiz görmekte ve onların davalarını kanıtlamak için daha akıllı bir yol izlemelerinin mümkün olduğunu söylemekteydi. O da şuydu: Nedeni olmayan bir hareketin var olmadığını kabul etmek, bütün olayların 'daha önceki nedenlerin eseri' olduğunu kabul etmek anlamına gelmez. Örneğin benzeri bir problemle karşılaşan Stoacı Krizippos, evrensel nedensellikle irade özgürlüğünü bağdaştırmak için, bir yandan 'nedeni olmayan hiç bir hareketin var olmadığı'nı kabul ederken diğer yandan bu nedeni insan zihni olarak kabul ederek yani insan zihninin kendisinden daha geriye gitmeyerek iradi hareketin olabilirliğini ortaya koymaktadır. Çünkü o, 'nedeni olmayan bir hareket'ten herhangi bir nedeni olmayan şeyi değil, kendisinden önce gelen dış bir nedeni olmayan şey'i anlamaktadır. Nasıl ki, atomun sahip olduğu bir özelliği olan ağırlığı sonucunda boşlukta hareket ettiğini söylerken, bu hareketinin bir dış nedeni olmadığı anlamında kendisinden önce gelen bir nedeni olmadığını söylüyorsak; aynı şekilde zihnin iradi denen hareketleriyle ilgili olarak da onların zihnin kendi özelliği veya doğası sonucu ortaya çıkan hareketler olduğu anlamında zihinden önce gelen bir nedeni olmadığını söylememiz mümkündür.

Acaba Karneades'in bu sözlerini onun bu konudaki kendi görüşü, gerçek görüşü olarak mı almalıyız? Bu konuda bazı tereddütler ol-

makla birlikte, onun bu görüşünün daha çok Stoacılığın determinizmine karşı ciddi bir alternatif oluşturmak amacıyla Epikurosçuluğun anti-determinizmini desteklemek üzere ortaya atılan bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Akademi şüpheciliği ve bu arada özel olarak Karneades hakkında en güvenilir bilgi kaynağımız olan Cicero, Karneades'in herhangi bir pozisyonu veya tezi desteklemesinin onun bu pozisyonu veya tezi gerçekten kabul ettiği anlamına gelmediği konusunda bizi uyarmaktadır.

Özetle Karneades'in genel yönteminin 'diyalektik' yöntem olduğunu yani herhangi bir konuda lehte ve aleyhteki bütün kanıtları sıralamak, böylece bütün tezlerin savunulamaz olduğunu göstermek suretiyle, şüpheci tutumun makûl ve meşru olan tek tutum olduğunu ortaya koymaya çalışan bir yöntem olduğunu unutmamamız gerekir. Karneades'in bu yöntemle hedeflediği nihai amaç ise böylelikle yargıyı askıda tutmanın bilge insana uygun düşen tek doğru tutum olacağını kanıtlamaktır. Böylece özgür iradenin varlığı hakkındaki bu tezinin, tamamen diyalektik bir amaçla ortaya atılan bir tez olduğunu kabul etmemiz doğru olacaktır.

4

Son Dönem Septikliği



"AINESIDEMOS'UN *PIRONCU KONUŞMALAR*'ININ SEKİZ KİTABINI OKUDUM. ESERİN TÜM AMACI NE DUYULAR, NE DE AKIL YOLUYLA HİÇBİR ŞEYİN GÜVENLİ BİR TARZDA BİLİNEMEYECEĞİNİ EMİN BİR BİÇİMDE ORTAYA KOYMAKTIR. O HALDE NE PIRONCULAR, NE DE DİĞERLERİ ŞEYLERİN HAKİKATINI BİLMEKTEDİRLER. BAŞKA SİSTEMLERE GÖRE FELSEFE YAPANLAR, DİĞER ŞEYLERİN HAKİKATİNİ BİLMEMELERİ YANINDA BOŞUNA ÇABA SARFETTİKLERİNDEN VE ZAMANLARINI BİR HİÇ UĞRUNA SÜREKLİ KAVGALARLA GEÇİRDİKLERİNDEN HABERSİZLER. ONLAR BİLDİKLERİNİ SANDIKLARI ŞEYLER HAKKINDA GERÇEKTE HİÇBİR BİLGİYE SAHİP OLMADIKLARINI BİLMİYORLAR."

Photius, *Bibliotheca*, 212

Carneades'in bir büstü.

LARISALI PHILON VE ASCALONLU ANTIOKHOS

Akademi'nin Karneades'ten sonraki tarihi bir hayli karmaşıktır. Ölümünden sonra okulun başına geçen Kleitomakhos, Karneades'in öğrencisidir. Kleitomakhos hayatının temel amacı olarak Karneades'in görüşlerini sistemleştirip yaygınlaştırmayı görür. Bu çerçevede olmak üzere Karneades'in görüşleriyle argümanlarını biraraya toplar. Ancak, bunların Karneades'in sırf diyalektik bir amaçla öne sürmüş olduğu, dolayısıyla kendisinin katılmadığı görüşler olarak anlaşılması mümkün olduğu gibi, bizzat kendisinin benimsediği tezler olarak görülmesi de mümkündür. Karneades'in çağdaşı ve meslektaşı olan Stratonikalı Metrodorus bu ikinci görüşü benimser ve onları bu yorumuyla Kleitomakhos'tan sonra yaklaşık 110'dan 79 yılına kadar Akademi'nin başkanlığını yapmış olan Larisalı Philon'a (bu Philon'u da İÖ. 1. yüzyılda yaşamış olan Yahudi Philon'la karıştırmamamız gerekir) aktarır.

Cicero'nun hocası ve görüşleriyle onu etkilemiş olan Larisalı Philon Orta Akademi'nin o zamana kadar benimsemiş olduğu iki temel tezinden yani 'eşyanın bilgisi mümkün değildir' ve 'bundan dola-

yı eşyayla ilgili her türlü yargıyı askıda tutmak gerekir' tezlerinden ikincisine olan bağlılığını terk eder. Bunun temelinde Karneades'in yukarda üzerinde durduğumuz "doğruluk" iddialarını kabul etmemekle birlikte hayatın yönetimiyle, mutluluğumuzla ilgili olarak olası gördüğümüz görüşlerin peşinden gidebileceğimiz ve onları kendimize kılavuz olarak alabileceğimiz yönündeki tezi bulunmaktadır. Philon, Karneades'in bu görüşünü onun diyalektik olarak öne sürmüş olduğu bir tez olarak değil de onayladığı *pozitif öğretisi* olarak görür. Böylece Akademi'nin erişmek istediği veya savunduğu hedefini 'doğru' veya 'mümkün olduğu kadar doğruya yakın inanç' olarak tanımlar.

Akademi'nin bir diğer ileri gelen kişisi olan Askalon'lu Antiokhos'ta (İÖ. yaklaşık 130-68) bu 'dogmatik' eğilim daha da derinleşir. Antiokhos, Stoacılarla Aristotelesçilerin Platon'u daha doğru bir şekilde anladıklarını ileri sürer ve bunun sonucunda bu görüşleri canlandırmaya çalışır. Aristoteles'te Akademi'nin şüpheci geleneği yerini Platon ve Aristoteles'in bazı görüşlerini Stoacılıkla birleştirmeye çalışan seçmeci bir harekete bırakır.

Muhtemelen aynı dönemde yani İÖ. 1. yüzyılda yaşamış ve yine Akademi içinde yetişmiş bir filozof olan Ainesidemos, Akademi içinde ortaya çıkan bu 'sapkın'gelişmeye karşı çıkararak, Antiokhos'un görüşlerini 'Stoacılıkla dövüşen bir Stoacılık' olarak nitelendirir ve şüpheci geleneği yeniden kurmak veya eski şekline kavuşturmak üzere Akademi'den ayrılıp, İskenderiye'de *Pironculuk* adıyla kendi okulunu kurar. Onun yöntemi ve görüşleri kendisinden iki yüzyıl sonra (İS. 2. yüzyıl) yaşayan Sextus Empiricus tarafından da devam ettirilir. İşte Ainesidemos ve Sextus Empiricus tarafından temsil edilen bu yeni şüphecilik hareketi felsefe tarihinde Geç Dönem veya Son Dönem Septikliği olarak adlandırılır.

Antiokhos'un, Ainesidemos'un Akademi'den ayrılmasına ve Pironculuk adı altında kendi bağımsız şüpheci okulunu kurmasına neden olan dogmatik ve seçmeci görüşleri neydi? Ainesidemos neden bu görüşleri 'Stoacılıkla dövüşen bir Stoacılık' olarak suçlamıştır? Bu konudaki bilgileri, kendisi de kısmen bu gelişmelerin içinde yaşamış, bu

arada İÖ.79-8 yılında Atina'daki kalışı sırasında Antiokhos'u yakından tanımış, derslerini dinlemiş, görüşlerine hayran olmuş ve *Academica* ve *De Finibus*'unda bu görüşlerden geniş biçimde söz etmiş olan Cicero'dan edinmekteyiz.

Bu bilgilerden anladığımıza göre Antiokhos, felsefenin en önemli iki konusunun doğrunun ölçütü ve en yüksek iyinin ne olduğu konuları olduğunu düşünmekteydi. Antiokhos bu iki konuyla ilgili olarak Aristoteles'in görüşlerini Akademi'nin görüşlerinin bir devamı ya da Akademi'nin görüşlerine benzeyen görüşler olarak ele almaktaydı. Bununla da yetinmeyerek, Stoacılarla Aristotelesçiler arasındaki farklılığın bir öğreti değil, sadece terminoloji farklılığı olduğunu ileri sürmekteydi. Ona göre Zenon tarafından kurulmuş olan Stoacılık, Platon'un Eski Akademi'sinden farklı bir okul olmaktan çok onun bir 'düzeltilmesi'nden ibaretti.

Antiokhos kendisini Orta veya Yeni Akademi'nin bir mensubu saymakta ama görüşlerinin çoğunu Zenon'un 'düzelttiği veya kendisine yeni bir şekil verdirdiği' sistemi doğrultusunda ortaya atmakta, böylelikle Arkesilaos ve Karneades'in karşı çıktıkları Zenoncu bilgi kuramını savunmaktaydı. Öte yandan Antiokhos'un ahlâkı da, üzerinde bazı değişiklikler yapmış olmakla birlikte, temelde Stoacıydı. Doğa felsefesinde ise diğer alanlarda olduğundan daha da çok Stoacı olduğu görülmektedir. Bu nedenle Cicero, onu kendi ataları olarak kabul ettiği Platon ve Aristoteles'ten çok Krizippos'u takip etmekle, ondan bir adım bile ayrılmamakla suçlamaktadır.

Bunun yanısıra Antiokhos'un, kendi dönemindeki Epikurosçuluk hariç başlıca felsefe okullarını birbirleriyle uzlaştırma yönündeki bu seçmeci tutumunun sadece ona özgü olmadığını da belirtmemiz gerekir. Gerçekten Orta Dönem'inin temsilcileri olan Panaitios ve Poseidonios'la birlikte Stoacılığın da kendi içinde bu yönde bir gelişmenin ortaya çıktığını, özellikle Poseidonios'un birçok Platoncu ve Aristotelesçi düşünceyi Stoacılığa ithal etme yönünde bir girişim içinde bulunduğunu biliyoruz. Bu birleştirmeci veya uzlaştırmacı eğilim daha sonra Yeni-Platonculukla birlikte daha da büyük bir boyut kazanacaktır. Bu ha-

reketin kurucusu olan Plotinos kendisini yeni, bağımsız bir felsefe akımının kurucusu olmaktan çok Platon'un doğru bir yorumu olarak takdim edeceği gibi Platon'dan hareket ederek geliştirdiği sisteminde de Aristoteles'ten, Stoacılıktan aldığı birçok görüşe yer verecektir.

Demek ki Antiokhos Stoacıları, Platon ve Aristoteles'in gerçek mirasçıları olarak görmekteydi. Bununla birlikte Cicero'nun söylediğine göre, o bir Platoncu veya Aristotelesçi olmaktan daha çok Stoacıydı. Ancak onun bazı konularda, Stoacıların görüşlerinden daha üstün olduklarını düşündüğü hususlarda, Platon ve Aristoteles'in görüşlerini benimsemekten çekinmediği de görülmektedir. Nitekim Antiokhos'un erdemle erdemsizlik arasında hiçbir ara yer kabul etmeyen ve erdemin tek başına mutluluğu sağlamak için yeterli olduğunu söyleyen Stoacı görüşe Aristotelesçi tezle karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

Aristoteles'in mutluluğun temeline erdemi koymakla birlikte bazı dış iyilerin, örneğin sağlık, zenginlik, itibar gibi şeylerin mutluluk bakımından önemlerini kabul etmekten geri kalmadığını biliyoruz. Başka deyişle Aristoteles, orta yol ahlâkını savunan bir filozof olarak mutluluğun içinde hazza belli bir yer vermesinin yanısıra sağlık, zenginlik gibi dış şeylerin de en yüksek iyiler olmamakla birlikte belli ölçüde iyi şeyler olduklarını ve dolayısıyla onların yokluğunun mutluluğu eksiltebileceği veya bozabileceğini kabul etmişti. İşte bu görüşe benzer bir tarzda Antiokhos da, erdemin 'mutlu' bir hayatın zorunlu ve yeterli bir şartı olduğunu kabul etmekle birlikte onun 'en mutlu' bir hayat için yalnız başına yeterli olmadığını, bazı dış iyilerle desteklenmesi gerektiği'ni savunmuştur.

Antiokhos'un ayrıca Stoacıların tutkuları tümüyle yanlış düşüncelere indirgeyen, insan ruhunda akıl-dışı bir yetinin varlığını kabul etmeyen öğretilerine yine benzeri bir gerekçeyle ve uzlaştırmacı bakış açısından karşı çıkmış olduğu anlaşılmaktadır. O, bu konuda insan ruhunda akıllı kısım yanında akıl-dışı bir kısmın da varlığını kabul eden ve tutkuları daha ziyade akıl-dışı kısmın üstünlüğüyle açıklayan Platoncu psikolojiyi daha inandırıcı bulmuştur.

Ancak Antiokhos'un bütün bunlardan daha önemli olan ve

muhtemelen Ainesidemos'un kendisine başkaldırarak Akademi'yi terk etmesine neden olan görüşü, Stoacı bilgi kuramı ile ilgilidir. Cicero'nun *Academica*'da verdiği bilgiye göre Antiokhos, Stoacıların 'kavrayıcı algı' öğretisini tümüyle benimsemiş ve Akademik Septiklerin ona yöneltmiş oldukları bazı itirazlara karşı onu savunmuştur. Böylece iki yüzyıllık Akademik Septiklik geleneği içinde sürekli olarak kendisine karşı çıkılmış olan Stoacı ana tez yani duyu algılarının doğru veya yanlış olarak birbirinden ayırdedilebileceği ve bilginin temelinde doğru algıların bulunduğu şeklindeki tezi Antiokhos tarafından benimsemiştir. Öte yandan Antiokhos'un, Stoacı doğru algı öğretisini Platon'un akılcı bilgi kuramıyla birleştirmek veya desteklemek isteğinde olduğu da görülmektedir. Buna göre doğru algıların geçerliliğinin ölçütü olarak aklın onlarla ilgili olarak oluşturmuş olduğu genel kavramlara dayanmak yani onları bu akılsal-genel kavramlarla doğrulamak mümkün ve gereklidir.

SON DÖNEM SEPTİKLİĞİNİN KURUCUSU OLARAK AINESIDEMOS

Geç Septik okulun kurucusu olan Ainesidemos'un hayatı hakkında doğum ve ölüm tarihi dahil hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Genel olarak İÖ. 1. yüzyılda yaşadığı kabul edilmektedir. Knossos veya Aigai'de doğmuş, ancak daha sonra İskenderiye'ye yerleşmiş ve hayatının en büyük bölümünü geçirmiş olduğu bu şehirde Pironcu olarak adlandırdığı kendi okulunu kurmuştur. Bu olayların İÖ. 1 yüzyılın ikinci yarısındaki bir tarihte gerçekleşmiş olması gerekir, çünkü Akademi Şüpheciliğine mensup filozoflar hakkında bilgilerimizin çoğunu kendisine borçlu olduğumuz ve İÖ. 43 yılında öldüğünü bildiğimiz Cicero'nun eserlerinde Ainesidemos'tan hiç söz edilmemektedir. O halde Ainesidemos'un bundan sonraki bir dönemde adını duyurmuş olması gerekir. Onun İskenderiye'de kurduğu şüpheci okul Roma imparatorluk dönemi sonuna kadar varlığını devam ettirecektir.

Ainesidemos'un eserlerinden hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Ana eserinin sekiz kitaptan meydana gelen *Pironcu Konuşmalar* ve-

ya *Düşünceler* (Pyrroneioi Logoi) olduğu söylenmektedir. İS. 9. yüzyılda yaşamış olan Photios *Bibliotheka* adlı eserinde içinde *Proncu Konuşmalar*'ın da bulunduğu 280 kitap üzerine özet bilgi vermektedir. Bir Hıristiyan olarak Photios'un şüpheci Ainesidemos hakkında olumlu düşüncelere sahip olmamasına karşılık, *Pironcu Konuşmalar* hakkında verdiği bu bilgilerin genel olarak doğru olduğu kabul edilmektedir.

Pironcu Konuşmalar'ın birinci kitabının Sextus Empiricus'un *Pironculuğun Ana Görüşleri* tarzında bir tür giriş olduğu anlaşılmaktadır. Bu kitapta, Akademik Şüphecilik ile Pironculuk arasındaki farklar geniş bir biçimde ele alınmakta, bunun yanında bir bütün olarak Pironcu tutum hakkında genel bilgi verilmektedir. II.-V. kitapların bilgi ve doğayla ilgili konuları ele aldığı, geri kalan son üç kitabın ise ahlâk felsefesine tahsis edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Akademik Septikliğin Ainesidemosçu Eleştirisi

Photios, *Bibliotheca*'sında Ainesidemos'un sekiz kitaplık bu *Pironcu Konuşmalar*'ını şahsen gördüğünü ve okuduğunu söylemektedir. Ona göre bu eserin genel amacı bilginin ne duyu algısına ne düşünceye dayanan sağlam bir temeli olmadığını ortaya koymaktır. Photios'a göre Ainesidemos ne Pironcuların ne de diğer okullara ait filozofların şeylerle ilgili herhangi bir doğruya sahip olmadıklarını ileri sürmektedir. Pironcularla diğerleri arasındaki tek fark, Pironcuların genel olarak bilmediklerini bilmeleri, diğerlerinin ise bunu bilmemeleridir. Ayrıca Pironcular genel olarak hiçbir şey hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmadıklarını bilmelerinden dolayı, bilgeliğin verdiği özel bir mutluluğa sahiptirler.

Photios, Ainesidemos'un Pironcularla Akademik Şüpheciler arasındaki şöyle bir ayrım yaptığını söylemektedir: Akademik Şüpheciler *dogmatik*tirler, onlar bazı şeyleri kesin olarak tasdik etmekte, başka bazı şeyleri aynı şekilde inkâr etmektedirler. Buna karşılık Pironcular *aporetik*'tirler yani hiçbir konuda herhangi bir cevabın, herhangi bir çözümün mevcut olmadığını söylemektedirler. Onlar her şeyin ne bilinebilir ne de bilinemez olduğunu ileri sürerler. Onlara göre,

hiçbir şey şu olmaktan çok diğeri değildir veya bazen şudur, bazen diğeridir ya da bir insan için şudur, diğer bir insan için diğeridir, bir üçüncü kişi için ise o var bile değildir. Böylece Pironcular doğru veya yanlış, olası ya da olası olmayan, var olan veya olmayan diye bir şeyin olduğunu kabul etmezler. Onlara göre hiçbir şey yanlış olmaktan çok doğru, mümkün olmamaktan çok olası veya var olmamaktan çok var değildir veya bazen biri bazen diğeridir veya biri için beriki, diğeri için ötekidir. Kısaca Pironcular hiçbir şeyi belirlemez, hatta hiçbir şeyin belirlenmemiş olduğu yönündeki kendi tezlerini bile belirlemezler.

Ainesidemos'a göre özellikle son dönemdeki Akademik şüpheciler bazen Stoacılarla uyum içinde olan görüşler ileri sürmüş, doğrusunu söylemek gerekirse, 'Stoacılarla dövüşen Stoacılar' olarak görünmüşlerdir. Ayrıca onlar birçok şey hakkında dogmatik bir tutumu benimsemektedirler; çünkü onlar erdem ve erdemsizliğin, iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın, olası olan ve olmayanın, var olanın ve olmayanın varlığını kabul etmektedirler. Böylece birçok şey hakkında kesin belirlemelerde bulunmaktadırlar. Akademik şüpheciler sadece kavrayıcı algılar konusunda Stoacılarla görüş ayrılığı içindedirler.

Akademik Şüphecilerin bu tutumlarıyla kendi kendileriyle çelişkiye düşmelerine karşılık, Pironcular her şey hakkında şüphe göstererek tutarlı bir davranış sergiler; çünkü Ainesidemos'a göre, bir yandan hiçbir şeyin bilinebilir olmadığını söyleyip diğer yandan kesin tasdik ve inkârlarda bulunmak kesin bir çelişkidir. Bir yanda şüpheci olduğunu söyleyip öbür yandan filanca şeyin doğru, diğerinin yanlış olduğunu kabul etmek mümkün değildir (LS, 71 C).

Photios'un verdiği bu bilgilerden, Ainesidemos'un neden ötürü Akademik Şüphecilikten ayrılıp Pironculuk diye adlandırdığı şeye geri dönmek istediği anlaşılmaktadır. Demek ki, Ainesidemos'a göre Akademik Şüpheciliğin son temsilcilerinin şüphecilikleri, artık şüphecilik olarak nitelendirilmesi mümkün olmayan, çünkü şüpheciliğin karşı çıktığı dogmatizmden ayırdedilmesi mümkün olmayan bir şey haline gelmiştir Bu şüphecilerin bilgi, erdem, varlık, iyi vb. hakkında tasdik ettikleri kesin doğruları veya yanlışları vardır. Onlar birçok şey hak-

kında belirlemelerde bulunmaktadırlar. Böylelikle onların tutumu, şüpheci tutumun klasik ifadesi olan bir şeyin şu olmaktan çok öteki veya öteki olmaktan çok şu olmadığı yönündeki genel yaklaşıma aykırı düşmektedir.

Ainesidemos'un, Karneades ve Larisalı Philon'un hayatın yönetimi, mutluluğumuz için ölçüt olarak kabul etmemiz gereken bir şeye ihtiyacımız olduğu görüşünü de, yine şüpheciliğin ruhuna aykırı bir tutum olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Photios'un verdiği bilgiden anladığımıza göre Ainesidemos, bu şüpheciler gibi insanın erdemli ve mutlu bir hayat sürmesi için böyle bir ölçüte ihtiyacı olduğunu düşünmek bir yana daha önce Piron'la ilgili olarak gördüğümüz gibi hiçbir şey hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmadığını bilmenin yarattığı bilgeliğin insana özel bir mutluluk sağlayacağına inanmaktadır..

Gerçekten de Ainesidemos'un şeylerin doğasının ne olduğunu bilmediğimiz, bundan dolayı onlar hakkında hiç bir yargıda bulunmamamız gerektiği ve nihayet mutlu bir hayat için ruhun endişelerden korunmuş olmasının zorunlu olduğu, bu yargıda bulunmama halinin ise tam da bu anlama geldiği yönündeki Pironcu tezlere geri dönmek istediği görülmektedir.

'Görünen Şey'in Ölçüt Olarak Kabul Edilmesi

Bununla birlikte Diogenes Laertius, Ainesidemos hakkında verdiği açıklamalarda bundan farklı bir şey söylemektedir. Ona göre Ainesidemos, *Pironcu Konuşmalar*'ın birinci kitabında, argümanların karşıtlığından ötürü Piron'un hiçbir şey hakkında dogmatik olarak yargıda bulunmadığını, fakat 'görünüşlerin peşinden gittiği'ni söylemiştir. Diogenes, Ainesidemos'un *Bilgeliğe Karşı* ve *Araştırma Üzerine* adlı eserlerinde de Piron'la ilgili olarak bu aynı görüşü tekrar ettiğini belirtmektedir. Böylece Diogenes'e göre Demokritos'un görünüşlerin bir gerçeğe karşılık olmamalarından ötürü ölçüt olamayacağını söylemesine karşılık diğer şüpheciler gibi Ainesidemos da ölçüt olarak görünüşleri kabul etmiştir (DL, IX, 106).

O halde Diogenes Laertius'un Ainesidemos hakkında verdiği

bilgiyle Photios'un *Pironcu Konuşmalar*'ının birinci kitabına dayanarak ona mal ettiği görüş arasında belli bir çelişki vardır. Photios'un Ainesidemos'un gerek bilgi gerekse hayatın yönetimiyle ilgili olarak hiçbir ölçütü kabul etmediğini, ayrıca böyle bir ölçüte ihtiyacımız da olmadığını söylemesine karşılık Diogenes onun ve daha genel olarak Pironcuların 'görünen şey'i ölçüt olarak kabul ettiklerini ileri sürmektedir. Acaba bu çelişkiyi nasıl açıklayabiliriz?

Yargıda Bulunmanın Göreli İmkânı

Bunun açıklaması için yapmamız gereken en doğru şeyin, 'tasdik etme'yle ilgili olarak ilk defa Kleitomakhos'un yaptığı ve Cicero'ya göre daha sonra gelen Septiklerin, bu arada kendisinin de kabul ettiği bir ayrıma başvurmamız olabileceği anlaşılmaktadır. Bu ayrıma göre bir şeyi tasdik etmek iki anlama gelebilir: Bu genel ve mutlak anlamda bir şeyi tasdik etme olabileceği gibi, sınırlı, belli bir anlamda onu tasdik etme olabilir. Sahip olduğumuz duyusal bir algımızı veya bir tartışmada karşımıza çıkan bir tezi makul ve inandırıcı bulduğumuz için tasdik etmemizde söz konusu olan ikinci anlamdaki tasdiktir.

Buna göre göre bilge bir insanın hiçbir şeyi tasdik etmemesi, yargısını askıda bırakması gerektiği söylendiğinde, bu söz birbirinden tamamen farklı iki anlama gelebilir. Bu, bilge insanın hiçbir zaman herhangi bir şeyi tasdik etmemesi gerektiği anlamına gelebileceği gibi insanın duyusal bir algısını veya bir tartışmada herhangi bir cevabı tasdik etmemesi gerektiği anlamında da ileri sürülmüş olabilir. Cicero'dan öğrendiğimize göre, Kleitomakhos bilge bir insanın her zaman yargısını askıda tutması gerektiği görüşünü ileri sürerken onunla ikinciden çok birinci anlamdaki tasdiki kastetmiş ve bu anlamda onun yargısını askıda tutması gerektiğini söylemiştir. Buna göre Kleitomakhos, gerek gündelik hayatta, gerekse tartışmalarda, bir şüphecinin bile ikinci anlamda onayını vererek tasdik etmesi gereken şeyler olduğunu kabul etmiştir.

Larisalı Philon'un da Kleitomakhos'un bu ayrımını kabul ettiği ve bir yandan mutlak, koşulsuz anlamda yargıda bulunmayı reddeder-

ken öte yandan belli, sınırlı anlamda ona izin verilebileceğini savunduğu söylenmektedir.

Herhalde Diogenes'in sözünü ettiği *Pironcu Konuşmalar*'da Ainesidemos'un Piron'un 'karşı yönde argümanların bulunmasından ötürü hiçbir şey hakkında dogmatik olarak yargıda bulunmadığı' görüşünü ileri sürerken kastettiği şey, bu olmalıdır. O halde Ainesidemos, Piron'un hiçbir şey hakkında bir yargıda bulunmadığını söylerken onun dogmatik olarak hiçbir yargıda bulunmadığını kastetmiş olmalıdır. Diogenes'in Piron'un 'görünüşün peşinden gittiği' iddiası ve Ainesidemos'un onun bu 'görünüşlerin ölçüt olduğu' görüşünü paylaştığı yönündeki sözü böyle yorumlanırsa, Ainesidemos'a maledilen iki farklı görüş arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak mümkün görünmektedir.

Nitekim Sextus Empiricus'un da bazı yerlerde 'dogma'nın iki anlamı arasında bir ayrım yaptığı ve bir şüphecinin 'kendileriyle ilgili olarak belli bir şekilde düşünmemesinin elinde olmadığı bir tarzda, şeylerin görünüşünün etkisi altında bulunduğu' durumlarda, bu yönde yani belli bir anlamda ve ölçüde bir yargıda bulunmanın imkânını kabul ettiğini görmekteyiz. Sextus Empiricus'un bu durumlarla neyi kastettiğini araştırdığımızda karşımıza şunlar çıkmaktadır: Şu anda ben penceremden baktığımda dışarda yağmur yağdığına ilişkin bir algıya sahibim. Şimdi bu algımın doğru olup olmadığını bilemem; dolayısıyla bu algımın doğruluğunu tasdik edemem, ayrıca onu tasdik etmemem de gerekir. Ama böyle bir algıya sahip olduğumu da nasıl reddedebilirim? Bu algımla ilgili olarak bu şekilde düşünmemem elimde değildir. Aynı şekilde bir tartışmada ileri sürülen cevapları soruşturduğumda bazı cevapların bana başka cevaplardan daha ikna edici görünmekte olduğunu gözlemlemekteyim. Şüphesiz bu tür bir durumda söz konusu cevapların diğer cevaplardan daha doğru olduğunu iddia etmem mümkün olamaz, ayrıca bu, doğru da değildir. Ama onların diğer cevaplara göre bana daha olası veya ikna edici *göründüğü*nü nasıl inkâr edebilirim? Onların bana böyle göründüklerini inkâr etmem yine elimde değildir.

O halde söz konusu izlenimlerim veya algılarımın *doğru oldukları hakkında hiçbir yargıda bulunmaksızın* bu yani belli, sınırlı anlamda, sadece bana şu veya bu şekilde *göründüklerini* tasdik etmem anlamında onlar hakkında yargıda bulunabilirim ve de bulunmak zorundayım. Ayrıca bu, yine onların doğru oldukları hakkında herhangi bir yargıda bulunmaksızın izlenimlerim ve algılarımla uyum içinde bir eylemde bulunmamın da mümkün olduğu anlamına gelir. Örneğin, dışarda yağmurun yağmasıyla ilgili olarak sahip olduğum ve adeta bana kendisini zorla kabul ettiren bir izlenimle uyum içinde olmak üzere elimi uzatıp bana bir şemsiye gibi görünen şeyi alabileceğim ve onu başım gibi düşündüğüm şeyin üzerinde tutarak yağmurun beni ıslatmadığına ilişkin bir başka algıya sahip olabileceğimi biliyorum.

Sonuç olarak, şüphecilerin tasdik etmenin iki anlamı arasında yaptıkları ayrımı ve Sextus Empiricus'un yukardaki sözlerini göz önüne alırsak; Ainesidemos'un, Diogenes'in sözünü ettiği ölçütün görünüşler olmasıyla kastettiği şeyin buna benzer bir şey olduğunu kabul etmemizde herhangi bir güçlük olmadığını söyleyebiliriz. Böylece onun bu son görüşüyle, Photios'un ona mal ettiği ortada hiçbir ölçütün olmadığına dair ilk görüşü arasında ciddi bir çelişkinin olmadığını da düşünebiliriz. Belki burada üzerinde durmamız veya vurgulamamız gereken şey, Arkesilaos'un akla uygunluk öğretisi veya Karneades'in olasılıklar kuramıyla karşılaştırıldığında, Ainesidemos'un şeylerin ölçütünün görünüşler olduğuna ilişkin bu görüşünün onlardan daha radikal 'fenomenalist' bir bakış açısına sahip olduğudur.

Şüpheci Argümanların 'Ortak Yerler'i veya Ana Şüpheci Argümanlar

Bununla birlikte Ainesidemos'un Antik çağ şüpheciliği bakımından önemini bir başka yerde görmekteyiz. Bugün genel olarak şüphecilikten bilginin mümkün olmadığına ilişkin epistemolojik bir tutumu anlarız. Bu anlamda şüpheciliğin İÖ. 5. yüzyıldan yani Sofistlerden bu yana standart hale gelmiş olan bazı gözlemlerle desteklenmiş olduğunu biliyoruz. Örneğin bunlar, farklı duyuların bir aynı nesne hakkında bize farklı algılar verdikleri veya aynı insanın aynı duyusunun bir

aynı şey hakkında, şartların farklı olmasına bağlı olarak, farklı izlenimler sağladığı veya farklı insanların aynı şeyleri farklı algıladıkları vb. yönündeki gözlemlerdir. Esas olarak Ainesidemos'un şüphecilik tarihi bakımından önemi, bu gözlemleri, bu gözlemlerin dayandığı veya kendilerinden kaynaklandığı olguları, durumları bazı *ana başlıklar* altında biraraya getirerek sınıflandırmasında yatmaktadır. Bu çerçevede Ainesidemos'un Aristoteles'in *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nde yaptığı şeye benzer bir şekilde şüpheci argümanların deyim yerindeyse bazı 'ortak yerler'ini tesis etmek istediğini görmekteyiz.

Ainesidemos, daha önceki tüm Yunan şüpheciliğinden çıkarılmış olgular, gözlemler, düşünceler ve argümanları biraraya toplayarak Ortaçağ'da, Rönesans döneminde ve çağdaş felsefede bir şüpheciye herhangi bir bilgi iddiasını çürütmek için yararlanabileceği en zengin bir şüpheci kanıtlar malzemesini sağlamıştır.

Sextus Empiricus *Pironculuğun Ana Görüşleri*'nde eski şüphecilerin kendilerinden hareketle yargıların askıya alınmasını istedikleri bu ana şüpheci argümanların (trope) sayısını on olarak vermekte, ancak bu sayının kesinliği üzerinde ısrar etmemektedir. Ona göre bu argümanların sayısı daha fazla da olabilir. Aynı eserin daha sonraki bir bölümünde bu on argümanın doğurduğu temel epistemolojik sorunlara dayanan bir başka sınıflama daha vermektedir. Bu sınıflamada bu kez söz konusu argümanların sayısı beşe indirilmektedir; ancak burada temele alınan ölçütlerin daha genel olması söz konusudur. Aynı eserin bundan sonra gelen bir bölümünde hatta söz konusu standart argümanların sayısının ikiye bile indirildiğini görmekteyiz. Ancak burada da kendisinden hareket edilen açı, en genel bir epistemolojjik açıdır.

Diogenes Laertius *Ünlu Filozofların Hayatları*'nda Pironcu şüphecilerin geleneksel argümanları olarak on tanesini zikrettikten sonra Agrippa ve öğrencilerinin bunlara beş argüman daha eklediklerini söylemektedir (DL, IX, 88). Bu arada başka bazı kaynakların on yerine sekiz ana argümandan söz ettiği ve onları Sextus'unkinden farklı bir sıra içinde verdiğini de görmekteyiz. Bütün bu verilerden çıkarmamız

gereken genel sonuç, şüphecilerin kendi aralarında sözü edilen argümanların sayısı üzerinde kesin bir uyuşmanın söz konusu olmadığıdır. Ancak bunun normal olduğuna, argümanların özel ve belli bir listesi üzerinde ısrar etmenin şüpheciliğin kendi ruhuna aykırı bir tutum olacağına da işaret edebiliriz. Nihayet argümanların sayısı ile ilgili olarak verilen farklı rakamlar tümüyle keyfi bir şeye de dayanmamakta, değindiğimiz gibi onlarla ilgili olarak kendisinden hareket edilen bakış açılarının ve epistemolojik sınıflandırma ilkelerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Sextus Empiricus, söz konusu on argümanı ayrıntılı bir şekilde sergilemeye girişmeden önce, şeyler hakkında yargıyı askıda tutmayı hedefleyen şüpheci tutumun genel yöntemi hakkında bilgi verir. Buna göre şüphecinin genel yöntemi, birbirine karşıt şeyleri biraraya toplamaktır. Bu karşıt şeyler esas olarak üç grupa girerler. Şüpheci, görünüşleri görünüşlerle, fikirleri fikirlerle veya nihayet görünüşleri fikirlerle karşı karşıya getirerek yargının askıda bırakılması gerektiği sonucuna varmak ister.

Görünüşleri görünüşlerle karşı karşıya getirmek, örneğin aynı kulenin uzaktan yuvarlak olduğuna ilişkin görünüşü, yakından dört köşeli olduğuna ilişkin görünüşün karşısına koymaktır. Fikirleri fikirlerle karşı karşıya getirmek, örneğin göksel şeylerin düzenliliğinden hareketle inayetin var olduğunu ileri süren fikrin karşısına, iyi insanların iyiliklerin ödülünü bulmadıkları, buna karşılık kötü insanların rahat bir hayat yaşadıklarına ilişkin olgudan hareket eden fikri koymak ve böylece inayet fikrinin geçerli bir temeli olmadığını göstermektir. Şüphecilerin fikirleri görünüşlerin karşısına koymalarına örnek olarak ise Anaksagoras'ın karın beyaz olduğuna ilişkin görünüşe, onun donmuş su olduğu, suyun ise siyah olduğu, dolayısıyla karın da aslında siyah olduğu düşüncesiyle karşı çıkması verilebilir (PAG, I, 31-33).

Sextus Empiricus, bundan sonra Ainesidemos'a mal ettiği ve Pironcu şüpheciler tarafından yargıyı askıda tutma lehine ileri sürüldüğünü belirttiği on şüpheci argümanı sıralar. Bunlar;

ı) hayvanlar arasındaki farklılığa,
ıı) insanlar arasındaki farklılığa,
ııı) duyu organlarının yapıları arasındaki farklılığa,
ıv) koşulların farklılığına,
v) durum, mesafe ve yerlerin farklılığına,
vı) karışımların farklılığına,
vıı) nesnelerin miktarları ve birlikte bulunma biçimleri (configurations) arasındaki farklılığa,
vııı) göreliliğe dayanan farklılığa,
ıx) nesnelerin biraraya gelişlerinin düzenliliğinden veya seyrekliğinden kaynaklanan farklılığa
x) hayat tarzları, gelenekler, yasalar, efsanevi inançlar ve ögretisel görüşler arasındaki farklılığa

dayanan, onlardan ileri gelen argümanlardır.

Bu argümanlar bir başka bakımdan, yargılayan özneden, yargılanan nesneden ve her ikisinden kaynaklanan argümanlar olarak üçe ayrılabilir. Bu durumda ilk dört argüman *yargılayan özneden ileri gelen argümanlar* olarak kabul edilebilirler, çünkü bunlarda yargılayan öznenin ya bir hayvan, ya bir insan, ya insanın özel bir duyusu olmasından veya onun belli bir durum içinde bulunmasından ileri gelen farklılıklar söz konusudur. Yedinci ve onuncu argümanların *yargılanan nesneden ileri gelen argümanlar* olmalarına karşılık beş, altı, sekiz ve dokuz numaralı argümanlar ise *her ikisinden ileri gelen argümanlar* olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şimdi bu argümanları ayrıntılı olarak görelim.

Birinci Argüman: **Farklı Türden Hayvanlar Farklı Algılara Sahiptir**

Birinci argüman, yapıları birbirinden farklı hayvanların aynı nesneler hakkında aynı izlenim veya algılara sahip olmadıklarını gösterme amacını gütmektedir. Ainesidemos –ve onu izleyen Sextus Empiricus– bundan yargılarımızı askıda tutmamız gerektiği sonucunu çıkarmaktadırlar.

Bu argüman insan da içinde olmak üzere hayvanların gerek meydana geliş (üreme) biçimlerinin, gerekse bedensel yapılarının çeşit-

liliğinden hareket etmektedir. Buna göre bazı hayvanlar cinsel birleşme sonucu, bazıları o olmaksızın meydana gelirler. Birinciler içinde bazıları, daha doğrusu çoğunluğu, aynı türden, bazıları farklı türden ebeveynlerin birleşmesi sonucu ortaya çıkarlar (katırlar). Bazıları yavrulama (insanlar), bazıları yumurtlama (kuşlar) yoluyla dünyaya gelirler. O halde bu meydana gelme biçimlerinin farklılığının, hayvanların nesneleri duyumlama veya algılama biçimlerinde farklılıklar meydana getirmesi mümkündür. Bu ise onların birbirinden farklı, hatta çelişik karakterlere sahip olmalarına yol açar.

Ayrıca hayvanların bedenlerinin özellikle duyum veya algıya yönelik kısımlarındaki farklılıkların bu duyum veya algıların kendileriyle ilgili olarak farklı sonuçlar meydana getirmeleri de mümkündür. Böylece sarılığa yakalanmış insanlar başka insanlara beyaz görünen şeyleri sarı, gözleri kanlanmış insanlar her şeyi kırmızı görürler. Bunun sonucu olarak farklı göz renklerine sahip hayvanların renklere ilişkin algılarının farklı olması olasıdır.

Sonra göz yuvarlağımız üzerine parmağımızla bastırdığımızda şeyleri uzun ve yassı görürüz. O halde göz bebekleri yassı ve uzun olan keçi, kedi gibi hayvanların yuvarlak göz bebeğine sahip olan hayvanlardan farklı olarak nesneleri yassı ve uzun görmeleri ve böylece onlar hakkında farklı kavramlara sahip olmaları olasıdır.

Bu durum diğer duyu organları için de söz konusudur:

> "Dokunma duyusunun kabuğu olan hayvanlarda, teni açıkta olan hayvanlarda, dikenli hayvanlarda ve tüylü hayvanlarda nasıl olup da aynı izlenimleri doğurduğu söylenebilir? Kulak boruları oldukça dar olan hayvanlarla oldukça geniş olan hayvanlar veya kulakları tüyle örtülü olan hayvanlarla açıkta olan hayvanlar nasıl olur da tam olarak aynı sesleri duyarlar? Biz de aynı sesten kulaklarımızı tıkadığımız zaman başka, onu normal bir biçimde duyduğumuzda başka türlü etkileniriz" (PAG, I, 50-51).

Koku alma duyusu da hayvanlardaki farklılıktan ötürü farklı olacaktır.Aynı durum tat alma duyusu için de geçerlidir. Çünkü bazı

hayvanların sert ve kuru bir dile sahip olmasına karşılık, bazılarının dili son derecede ıslaktır. Bütün bunlardan genel olarak çıkarmamız gereken sonuç, hayvanların algılayan kısımlarının birbirlerinden farklılığına bağlı olarak dışımızda var olduğunu düşündüğümüz nesnelere ilişkin algılarının farklı olmasının olası olduğudur.

Bunu hayvanların kendilerine yararlı veya uygun diye peşinden gittikleri veya zararlı, uygun olmayan şeyler olarak kendilerinden kaçındıkları şeylerde daha da açık bir şekilde görmek mümkündür: İnsanlar güzel kokudan hoşlanmaktadırlar ama arılar ve kınkanatlılara güzel koku tahammül edilmez bir şey gibi görünmektedir. Zeytinyağı insanlara faydalıdır ama eşek arıları veya bal arıları üzerine püskürtüldüğünde, onları öldürmektedir. Deniz suyu, insan için içimi nahoş ve sağlığa zararlıdır, ama balıklar için, içilebilir ve faydalıdır. Domuzlar pis kokulu çamurlu suyu, temiz, berrak suya tercih etmektedirler.

Buna paralel olarak hayvanların bazıları yiyeceklerini çiğ, bazıları pişmiş, bazıları taze, bazıları bayat veya çürümüş bir şekilde almaktan hoşlanmaktadırlar. Kısaca veya genel olarak bir hayvan için hoş veya yararlı olan şeyin diğeri üzerinde zararlı, hatta öldürücü bir etkide bulunduğunu görmekteyiz. Bütün bunlardan çıkarmamız gereken sonuç, ancak şu olabilir: Aynı şeyler bazı hayvanlar için hoş, bazıları için nahoş olduğuna, hoş veya nahoşluğun kendisi ise duyu izlenimlerine bağlı olduğuna göre, farklı hayvanların aynı şeylerle ilgili farklı duyu izlenimlerine sahip olmaları söz konusudur.

Ainesidemos, bunlara insanlarla diğer hayvanlar arasında bir ayrım yapmak ve insanların algılarına diğer hayvanların algıları karşısında bir üstünlük tanımak suretiyle itiraz edilebileceğini kabul etmektedir. Ancak bu itiraza söz konusu algılar arasında ayrım yapma ve insanın algılarını diğer hayvanlarınkine tercih etme hakkını veya yetkisini bize neyin verdiğini sorarak karşı çıkmaktadır. Ona göre biz, bu tartışmanın bir tarafıyız. Dolayısıyla algılarımızla diğer hayvanların algıları arasında hangimizinkinin doğru olduğu konusunda karar verme hakkına sahip olan biz değiliz. Böyle bir hak veya yetki ancak ikimizin yani bizim ve diğer hayvanların algılarını birbirleriyle karşılaştı-

rıp, hangimizinkinin daha doğru olduğu konusunda karar verecek üçüncü bir varlığa, bizim ve diğer hayvanların üzerine yükselecek bir varlığa ait olabilir. Ortada böyle bir varlığın olmadığı ise açıktır.

Hayvanların yapıları veya yapılışları arasındaki farklılığının sonucu olarak aynı şeylerin birbirlerinden farklı görünmeleri olgusundan hareketle kabul edilmesi gereken şey, ancak nesnelerin bize nasıl göründüklerini söyleme imkânına sahip olduğumuzdur. Ama bu durumda onların gerçekte nasıl oldukları konusunda yargımızı askıda tutma ödeviyle karşı karşıya bulunmaktayız.

Öte yandan Ainesidemos, hayvanlarla insanların algıları arasında ayrım yapılmasını öneren ve böylece insanların algılarına üstünlük tanınmasını isteyen görüşe, bazı hayvanların bazı bakımlardan insandan daha üstün oldukları veya daha başarılı algılara sahip oldukları teziyle karşı çıkılabileceğini de belirtmektedir. Örneğin, akla sahip olmayan hayvanlar içinde en değersizi olarak kabul edilen köpekleri ele alalım. Onların bizimkinden daha keskin koku alma duyusuna sahip oldukları görülmektedir. Aynı şekilde köpeklerin görme ve işitme duyularının da bizimkilerden keskin olduğunu biliyoruz. Hatta eğer akıl yürütme yetisi, pratik akıl bir hayvanın kendisine zararlı olan şeylerden kaçınmasına, yararlı olan şeylerin peşinden koşmasına imkân veren yeti olarak tanımlanıyorsa, bir köpeğin böyle bir yetiye sahip olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda onun bir sanata, avcılık sanatına sahip olduğunu bile söyleyebiliriz. Nihayet eğer adalet herkese hak ettiği şeyi vermek olarak tanımlanıyorsa, köpeklerin dostlarına, velinimetlerine iyi davranıp onları korumaları, yabancıları ve kötü niyetlileri korkutup kendilerinden uzaklaştırmaları bakımından adil oldukları veya adalet erdemine sahip oldukları bile söylenebilir.

Hatta dogmatik okula mensup olan Krizippos, onların üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini bile bildiklerini kabul etmektedir. Çünkü daha önce işaret edildiği üzere ona göre iz süren bir köpek üç yola ayrılan bir kavşağa varıp izini sürdüğü hayvanın kokusunun ilk iki yolda olmadığını fark edince, onun üçüncü yola girip girmediğini araştırma ihtiyacını duymaksızın doğrudan o yolu tutmaktadır.

Öte yandan köpeklerin kendi acılarını kavrama ve onları azaltma veya giderme yönünde bir yetiye sahip olduklarını da görmekteyiz. Köpek, ayağına diken battığında toprağa sürterek ondan kurtulmaya çalışmaktadır. Bir tarafından yaralandığında dili ile temizleyerek yarasını iyileştirmeye çalışmaktadır. Bu ve benzeri durumlarda adeta Hipokrates'in reçetelerini uygulamaktadır. Belki de bazı filozofların (Kinikler) kendilerini 'köpeksiler' olarak adlandırmalarının ve bu sıfatı gururla taşımalarının nedeni budur.

Köpeklerin öfkeli olduklarında, dövüldüklerinde veya acıktıkları için insanlardan bir şey istediklerinde birbirinden farklı sesler çıkardıkları bilinmektedir. Bu da onların ve diğer hayvanların insanlarınkinden farklı olmakla birlikte belli bir dile sahip olduklarını göstermektedir. Eğer onlar bu bakımlardan insanlardan üstün iseler veya en azından insanlardan daha aşağıda bulunan varlıklar değilseler insanların algılarını ölçü olarak alma hakkımız yoktur. Bu ise onların izlenimlerinin insanlarınkinden daha az güvenilir olmadıkları anlamına gelir. Bütün bu örneklerden veya kanıtlardan çıkarılması gereken genel sonuç şudur: Eğer aklı olmayan (irrational) hayvanlar, duyu izlenimlerini yargılamak bakımından insanlardan daha az güvenilir değillerse, öte yandan eğer bu izlenimler hayvanların farklılığına göre farklılıklar gösteriyorlarsa ben insan olarak ancak nesnelerin bana nasıl göründüklerini söyleyebilirim, onların gerçekte nasıl olduklarını, doğalarının ne olduğunu söyleyemem, dolayısıyla onlar hakkındaki yargımı askıya almak zorundayım (PAG, I, 40-78).

***İkinci Argüman:* Farklı İnsanlar Farklı Algılara Sahiptir**

Ainesidemos'un ikinci argümanı insanların kendi aralarındaki farklılıklara dayanan argümandır. Bu argümanda Ainesidemos, insanların aklı olmayan hayvanlardan üstün oldukları kabul edilse bile bu kez kendi aralarındaki farklılıklardan ötürü yine yargımızı askıda bırakmamız gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Çünkü insanın iki şeyden, ruh ve bedenden meydana geldiği söylenmektedir. Ancak insanların bu iki bakımından da birbirlerinden farklı oldukları görülmektedir.

Konuyu beden bakımından ele alalım. Biçim ve yapısal özelliklerimiz bakımından birbirimizden farklı olduğumuz açıktır. Örneğin bir İskitlinin bedeni, biçim bakımından Hintlininkinden farklıdır ve bunun nedeni onları meydana getiren dört unsurun, dört sıvının (hılt) farklı oranlarıdır. Bundan bedenlerinde hâkim olan sıvılara göre onların algılarının da birbirinden farklı olabileceği, olması gerektiği sonucu çıkar.

Bu özellikle insanların peşinden gittikleri veya kaçındıkları şeylerle ilgili olarak açık bir şekilde kendini göstermektedir. Örneğin Hintliler ve Yunanlılar farklı şeylerden hoşlanmaktadır; o halde onların şeyler hakkındaki algılarının da farklı olmaları gerekir; çünkü bir şeyden hoşlanıp hoşlanmamanın kaynağında o şeye ilişkin duyumlar ve izlenimler vardır. Eğer bazı insanlar başka bazı insanların kaçındıkları şeylerin peşinden koşup, onları arıyorlarsa, bu onların söz konusu şeylerden aynı tarzda etkilenmedikleri anlamına gelir. Onlardan aynı tarzda etkilenmemeleri ise onlar hakkında farklı duyum ve izlenimlere sahip olmalarından başka neyle açıklanabilir?

Ainesidemos farklı bünyelere sahip insanların farklı yiyeceklere, ortamlara, şartlara gösterdikleri farklı tepkilerin çeşitli örneklerini sıralar: Bazı insanlar öküz etini balık etinden daha kolay hazmeder. Bazıları gölgede rahat edip güneşte veya sıcak bir hamamda soğuktan titrer. Bazıları yılan, yengeç ve benzeri hayvanların etlerini iştahla gövdesine indirir. Bazıları susuzluğa diğerlerinden çok daha tahammüllüdür veya ona hemen hemen hiç ihtiyaç duymaz. Tiberius Sezar diğer insanlardan farklı olarak karanlıkta rahatça görebilmekteydi.

Ainesidemos daha sonra ruhlar arasındaki farklılıklara geçer ve insanların ruhları, daha doğrusu akılları arasındaki büyük farklılıkları en iyi biçimde ortaya koyan şey olarak da yine onların neyin peşinden koşmak, neden kaçınmak gerektiği konusundaki farklı görüşlerine işaret eder. Tercih ve kaçınmalar hoşlanma ve hoşlanmamaya dayandığına ve bunlar da duyumlara bağlı olduğuna göre insanların aynı şeylerden farklı şekillerde etkilendiklerini kabul etmek gerekir. Eğer aynı şeyler insanları farklı şekillerde etkiliyorsa, bundan yine şeyler

hakkındaki yargılarımızı askıya almamız gerektiği sonucu çıkar. Çünkü bu durumda kimin yargısını, dolayısıyla algısını ölçüt olarak alabiliriz? İnsanların tümünün yargılarına güvenemeyiz, çünkü bu yargılar kendi aralarında çelişiktirler. Öte yandan onlar arasında bir seçim yapacaksak, kiminkini tercih edebiliriz? Herhalde Platoncular Platon'un, Epikurosçular Epikuros'un, Stoacılar Zenon'un yargılarına güvenmemizi istiyeceklerdir.

Bunlar yerine insanların *çoğunluğu*nun yargılarını tasdik etmemiz, onlara katılmamız mı istenecektir? Ama dünyadaki bütün insanları tanımadığımıza göre insanların çoğunluğunun yargılarının hangileri olduğunu nasıl bilebiliriz? Bizim kendi aramızda, kendi toplumumuzda çoğunluğun düşüncesi diye gördüğümüz bir şey ise tanımadığımız başka toplulukların çoğunlukları tarafından hiç de benimsenmeyen bir görüş olabilir.

Bazı kendilerinden çok memnun insanlar yani 'dogmatik' düşünürler şeyler hakkında yargıda bulunmak bakımından kendilerini ayrıcalıklı varlıklar olarak görmektedirler. Ama bu saçmadır, çünkü onlar bu tartışmada taraftırlar. Birinci argümanda söylendiği gibi ancak bu insanlarla onların küçümsedikleri insanların yargıları arasında bir karşılaştırma yapmak, her ikisi üzerine yükselmek imkânına sahip üçüncü bir varlık bu konuda bir karar verebilir ki, ortada böyle bir mercinin olmadığı açıktır (PAG, I, 79-90).

Üçüncü Argüman: **Farklı Duyu Organları Farklı Algılara Yol Açar**

Ainesidemos –ve Sextus Empiricus– tek bir insanın, örneğin Stoacıların hayali bilgelerinin yargılarının ölçüt olarak alınması durumunda bile problemin çözülemeyeceğini düşünmekte ve bunu kanıtlamak için üçüncü bir argüman teklif etmektedir. Bu, bir ve aynı insanda duyuların farklılığından hareket eden argümandır.

Duyuların birbirlerinden farklı oldukları ve nesneleriyle ilgili olarak bize farklı izlenimler verdikleri açık bir olgudur. Görme duyusu bize bir resimde yükseltiler ve alçaltıların bulunduğu yönünde bir izlenim verirken, dokunma duyusu onu bize böyle bir şeye sahip değil-

miş gibi göstermektedir. Bal, dile veya tatma duyusuna tatlıymış gibi gelirken görme duyusunda pek de hoş olmayan –cıvık bir şey– bir izlenim bırakmaktadır. Dolayısıyla onun kendisi bakımından hoş bir şey mi, yoksa nahoş bir şey mi olduğunu söylemek imkânsızdır. Aynı şey yağ için de söz konusudur. Çünkü o da tatma duyusuna hoş, koklama duyusuna hoş olmayan bir şey olarak görünmektedir. Sütleğen otu gözlere rahatsızlık verir, ama bedenin diğer herhangi bir organına acı vermez. Sonuç olarak, içinde bulunduğumuz anda bize şu veya bu şey olarak göründüğünü söylememiz mümkün olmakla birlikte bu şeylerin hiçbirinin gerçek doğasının ne olduğu hakkında bir yargıda bulunma gücüne sahip değiliz.

Sonra nesneler her zaman bize kendilerini karmaşık bir izlenimler *topluluğu* olarak gösterir. Örneğin elma dokunuşu yumuşak, kokusu hoş, tadı lezzetli ve rengi kırmızı bir şeydir. Ama onun bu niteliklere gerçekten sahip olup olmadığı veya sadece bu niteliklere sahip olup onlardan daha fazlasına sahip olmadığı hiç de açık değildir. Öte yandan onun aslında tek bir niteliğe sahip olup duyu organlarının farklılığından ötürü bize bu şekilde farklı niteliklere sahip bir şey gibi görünüp görünmediği de belli değildir. Nihayet onun aslında bunlardan daha fazla niteliğe sahip olup bizim ancak söz konusu sınırlı sayıda duyuya sahip olmamızdan ötürü bu nitelikler arasında bazılarını algılayıp algılamadığımız da kesin değildir.

Ainesidemos bu sonuncu ihtimali daha özel bir soruşturmanın konusu kılmaktadır. Bunun için o, doğuştan sadece dokunma, tatma ve koku alma duyularına sahip olup, işitme ve görme duyularına sahip olmayacak bir insan varsayımından hareket etmektedir. Bu insanın nesnelerde görme ve işitme ile ilgili niteliklerin varlığından haberdar olmayacağı açıktır. Bu insana nesnelerin ne olduğu sorulsa o onları rengi ve sesi olmayan şeyler olarak tanımlayacaktır. O halde bizim sahip olduğumuz beş duyunun eksik ve yetersiz olması, nesnelerde nesnel olarak daha başka niteliklerin de bulunması, ancak bizim onlara ilişkin duyularımızın bulunmayışından ötürü bu niteliklerin varlığından haberdar olmamamız pekala mümkündür. O halde nesnelerin do-

ğasının ne olduğu hakkında yargıda bulunmaktan vazgeçip yalnızca onların bize veya herhangi bir duyu organımıza nasıl göründüğünü söylemekle yetinmemiz en doğrusu olacaktır (PH, I, 91-99).

Dördüncü Argüman: Aynı Duyu Farklı Durumlarda Farklı Algılara Yol Açar

Ainesidemos'un ilk dört argümanının yani algılayan varlık ve özneyle ilgili argümanlarının belli bir mantık sırasına sahip olduğu görülmektedir. Onlar görüldüğü gibi genelden özele giden bir sıra içinde ilerlemektedirler. Birinci argümanın hayvan türleri arasındaki farklılıklardan hareket etmesine karşılık, ikinci argüman bu türler arasında özel bir tür olan insanı konu almakta ve insanlar arasındaki farklılıklara dayanmaktadır. Üçüncü argümanının bir aynı insanda, birey insanda duyular arasındaki farklılıklardan hareket etmesine karşılık dördüncü argüman bu duyulardan her birinin, tek başına farklı şartlarda veya durumlarda farklı izlenim veya algılara sahip olması olgusuna dikkatimizi çekmektedir.

Ainesidemos'a göre 'doğal veya doğal olmayan durumlarda, uyanık veya uykuda iken ve yaşa, hareket veya sükûnete, nefret etmeye veya sevmeye, ihtiyaç içinde veya doymuş olmaya, içkili veya ayık olmaya, daha önceki durumlara (predispositions), cesur veya korkak olmaya, üzüntülü veya neşeli olmaya bağlı olarak' farklı şartlar veya durumlar içinde bulunduğumuz bir gerçektir. İşte bu farklı şartlar veya durumlarda olmamıza bağlı olarak aynı şeyler bizde farklı izlenimler meydana getirirler.

Örneğin içinde bulunduğumuz durumun doğal veya doğal olmayan bir durum olmasına göre aynı şeylerden farklı şekillerde etkileniriz. Böylece akıl sağlığı yerinde olmayan insanlar, deliler, cin veya 'daimon tutmuşlar' bizim duymadığımız varlıkları görüyor, duymadığımız sesleri duyuyor gibi görünmektedirler. Bize ılık gelen aynı su, iltihaplı bir yerimize döküldüğünde kaynar görünmektedir. Aynı çerçevede olmak üzere doğal, sağlıklı bir durumda bana tatlı gelen bal, sarılık hastalığına yakalandığımda bana acı görünmektedir.

Buna itiraz olarak 'doğal' durumda sahip olduğumuz algıların 'doğru' algılar oldukları, dolayısıyla ölçü olarak onları almamız gerektiği söylenebilir, ama Ainesidemos daha derin noktadan hareketle doğal olanla öyle olmayanı birbirinden nasıl ayırdedebileceğimizi sormaktadır. Bir açıdan bakıldığında sağlığın hastalıktan daha doğal olduğu söylenemez. Böylece sağlıklı insanların sağlıklı insanlar için doğal, ancak hasta insanlar için doğal olmayan bir durumda olduklarını söylemek mümkün olduğu gibi bunun tersine hasta insanların hasta insanlar için doğal, fakat sağlıklı insanlar için doğal olmayan bir durumda olduklarını söylemek de mümkündür. Çünkü –Ainesidemos'un da kabul eder gibi göründüğü dönemin tıp kuramına göre– sağlık, insan bedenini meydana getiren dört sıvının belli bir karışımı, hastalık ise onların bir başka karışımıdır. Birinci karışımın ikinci karışımdan daha doğal olduğunu söylemek için elimizde nasıl bir neden vardır? O halde dış şeylerin bedenin hastalık meydana getiren karışımına değil de, sağlık diye nitelendirdiğimiz durumunu meydana getiren karışımına görünen şeyler gibi olduklarını iddia etmek için elimizde ciddi bir dayanak yoktur.

Ainesidemos'un bu argümanda üzerinde durduğu şeylerden bir diğeri izlenimlerin uykuda veya uyanık durumunda olmamıza göre yine farklılık göstermeleridir. Bundan çıkardığı sonuç, onların varlık veya yokluklarının mutlak olmadığı, bizim uyanık veya uykuda olmamıza bağlı olarak göreli şeyler olduklarıdır. Uykuda, uyanık durumdayken var olmayan veya uyanık olma durumuna göre var olmayan şeyleri gördüğümüz söylenebilir, ama uykuda görünen şeyler olduklarından dolayı onların var olmayan şeyler oldukları söylenemez. 'Çünkü nasıl ki uyanık haldeyken gördüğümüz gerçeklikler ruyalarımızda var olmadıkları halde varsalar, uykuda, rüyada gördüğümüz gerçeklikler de uyanık haldeyken var olmamakla birlikte tümüyle yok değildirler' (PAG, I,104). Hatta daha ileri gidilerek onlar arasında hangisinin diğerinden daha gerçek anlamda var olduğu konusunda bir yargıda bulunulamayacağını ileri sürmek mümkündür.

'Yaşa' bağlı olan farklılıkların örneği aynı havanın yaşlı bir in-

sana serin, genç bir insana ılık; aynı rengin yaşlı bir insana soluk, genç bir insana canlı görünmesidir. Benzer şekilde bir aynı ses yaşlı insana zayıf, genç insana ise açık bir şekilde duyulabilir görünür. Yaş bakımından farklı olanlar farklı şeylerin peşinden koşar veya onlardan kaçınırlar. İnsanlar gençliklerinde yaşlılıklarında olduklarından farklı şeylere değer verirler.

'Hareket veya sükûnete' bağlı olan farklılıkların örneği, bizim hareket veya sükûnet halinde olmamıza bağlı olarak etrafımızda bulunan hareketsiz nesneleri hareketli veya hareketsiz görmemizdir. Örneğin hareketsiz bir durumda iken hareketsiz gördüğümüz nesnelerin, yanlarından bir gemiyle geçerken hareketli olduklarını düşünürüz.

Nesneleri farklı görmemizin bir nedeni de içinde bulunduğumuz 'aşk ve nefret durumu'dur. Bazıları domuzdan nefret eder, bazıları ise onu iştahla yer. Aşıklar sevdikleri kadınları güzel görürler. Oysa diğerleri için bu kadınlar çirkindir.

Açlık ve tokluk da benzeri bir farklılık nedenini oluşturur. Aç bir insanın son derecede lezzetli olduğunu düşündüğü bir yiyecek tok bir insana tamamen tatsız gelir.

'İçkili ve ayık bir durumda bulunma'ya bağlı olan şeylerin örneği, ayıkken iğrenç bulduğumuz şeylerin içkiliyken bize hiç de öyle görünmemeleridir.

'Daha önceki durumlara' (predispositions) bağlı olan algıların örneği aynı şarabın kısa bir süre önce hurma veya kuru incir yemiş olanlara tatsız, ceviz veya nohut yemiş olanlara tatlı görünmesidir.

Ainesidemos bu argümanı daha genel bir tarzda şöyle ortaya koymaktadır: Biz her zaman belli bir durumdayız ve bu durumumuz farklı zamanlara bağlı olarak da değişmektedir. O halde şeylerin bu farklı zaman ve durumlarda bize görünen şekilde olduklarını söylememizde bir sakınca yoktur, ama onların doğaları bakımından ne olduklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü insan ya her zaman mutlaka belli bir durumdadır veya böyle bir durumda değildir. İkinci şıkkın saçma olduğu açıktır, çünkü insan her zaman ya sağlıklı veya hasta, ya hareketli veya hareketsizdir, ya şu veya bu yaştadır vb. Böylece birinci

şık yani onun her zaman ve mutlaka belli bir durumda olması söz konusu olduğuna göre, onun algılarının da bu belli duruma göreli olmaları gerektiği açıktır (PAG, I, 100-117).

Beşinci Argüman: **Algılar, Algılanan Nesnenin Farklı Durum, Mesafe ve Yerde Bulunmasına Göre Değişirler**

Beşinci argüman durumlar (positions), mesafeler (distances) ve yerlerin (locations) farklılığına dayanan argümandır. Bu argümanda içinde bulunduğumuz şartların farklı olmasıyla bir aynı nesneye ilişkin algılarımızın farklı olacağı ileri sürülür. Örneğin bir aynı sütuna ortasından baktığımızda onun her tarafı bize aynı kalınlıkta görünür; buna karşılık uçlarından baktığımızda onun bize uzak olan ucu daha ince görünür. Aynı gemiye uzaktan baktığımızda onu küçük ve hareketsiz görürüz; buna karşılık yakından baktığımızda onun daha büyük ve hareket içinde olduğunu görürüz. Aynı kulenin uzaktan yuvarlak görünmesine karşılık yakından bakıldığında dört köşe görünmesi en sık rastlanan olgulardandır. Bu örnekler algılayan özneyle algılanan nesnenin arasındaki mesafenin uzaklık veya yakınlığına göre algıların değiştiğini göstermektedir.

Benzeri bir durum, algının içinde gerçekleştiği yer veya ortamla ilgili olarak da söz konusudur. Örneğin aynı kürek suyun içinde eğri, suyun dışında düz görünür. Aynı ışık (bir fenerin ışığı) gündüz yani güneş ışığında sönük, gece yani karanlıkta parlak görünür. Aynı mercan denizde yumuşak, havada sert görünür. Aynı ses kavalda farklı, flütte farklı çıkar.

Nesnelerin içinde bulundukları durum veya konum bakımından da farklı biçimlerde algılara neden oldukları bilinmektedir. Aynı resmi yere yatırıp baktığımızda üzerinde hiçbir alçaltı veya yükseltinin olmadığını 'görürüz'. Ancak ona yatay değil de, belli bir açıdan baktığımızda bize sanki üzerinde bazı yükselti ve derinlikler varmış gibi görünür. Güvercinlerin boyunları da farklı eğiklik derecelerine göre farklı renklerde görünürler.

Her nesnenin algılayan özne tarafından mutlaka belli bir mesa-

feden, belli bir yer veya ortamda ve belli bir durum veya konumda algılanmasının zorunlu olması; bu mesafe, ortam ve konumlara bağlı olarak da öznede farklı görünüşlere yol açması olgusundan çıkarmamız gereken sonuç, hiçbir algımızın nesneyle ilgili olarak doğru bir algı olma güvencesine sahip olmadığı, dolayısıyla bu algılardan hareketle nesneler hakkında verdiğimiz yargıları vermememiz, onları askıya almamız gerektiği olacaktır.

Ainesidemos'a göre diğer argümanlarda da işaret edilmiş olduğu gibi, bu algılardan bazılarına diğerlerine göre üstünlük tanımanın, bazılarını diğerlerine tercih etmemizin hiçbir doyurucu gerekçesi yoktur (PAG, I, 118-123).

Altıncı Argüman: Algılar, Algılanan Nesne ve Algılayan Öznenin Her Zaman Bir Karışım Olmasından Dolayı Güvenilir Değildirler

Altıncı argüman, karışımlara (admixtures) dayanan bir argümandır. Bununla şu sonuca varırız: Hiçbir nesne üzerimizde tek başına değil, her zaman bir başka şeyle birlikte etkide bulunduğuna göre bu dış nesne ve onunla birlikte algıladığımız şeyden meydana gelen *karışımın* veya bileşimin neye benzer bir şey olduğunu söylememiz mümkün olabilir, ancak kendisi bakımından ne tür bir şey olduğunu söyleme imkânına sahip olamayız.

> "Hiçbir dış nesnenin kendi başına üzerimizde etkide bulunmayıp her zaman bir şeyle birlikte etkide bulunduğu ve buna bağlı olarak farklı algılandığı, açık bir şeydir. Örneğin tenimiz sıcak havada bir renkte, soğuk havada bir başka renkte görünür ve biz tenimizin renginin, doğası bakımından, ne olduğunu değil, yalnızca bu kendisiyle birlikte bulunan şeylerle nasıl algılandığını söyleme gücüne sahibiz ve aynı ses açık havada farklı, kapalı havada farklı işitilir. Kokular hamamda veya sıcak havada soğuk havada olduğundan daha keskin duyulur ve bir cisim suya batırıldığında havada olduğundan daha hafif gelir" (PAG, I, 124-125).

Bunlar Sextus Empiricus'un nesnelerin karışımlarıyla ilgili olarak verdiği örnekler olup, daha sonra bu kez algılayan öznenin kendi-

siyle yani duyu organlarıyla ilgili karışımları da ele alır. Örneğin görme organımız olan gözümüz zarlardan ve onların içindeki sıvılardan meydana gelir. Gözümüzün kendisi bir karışım olduğu gibi bu karışım bazen başka şeylerle de birlikte bulunur. Örneğin sarılık hastalığına yakalanmış bir insanın gözü sararır veya kanlanan bir göz birlikte bulunduğu bu kandan ötürü kırmızılaşır. Böylece birinci her şeyi sarı, ikinci her şeyi kırmızı görür. Sonra aynı ses açık yerlerde farklı, kapalı, dar veya rüzgârlı yerlerde farklı duyulur Sonra işitme ve tat alma organlarımızda bulunan kuvvetler veya maddeler şeyleri gerçek saflıklarında değil, sahip oldukları karışımlarında algılamamıza yol açarlar ve böylece duyu organları, sahip oldukları bu karışımlardan ötürü dış dünyada bulunan gerçek nesnelerin kesin niteliklerini kavramamıza izin vermezler.

Bunun yanısıra beyin kendisi de bir karışım olup, onun da duyuların kendisine ilettiği haberlere kendisinden ileri gelen bazı şeyler eklemesi, karıştırması mümkündür. Çünkü 'dogmatik' düşünürlerin aklın merkezi olarak kabul ettikleri bölge ister beyin, ister yürek veya bedenin başka herhangi bir organı olsun, bu bölgelerin her birinin bazı sıvılara sahip olduğunu biliyoruz. Böylece duyu organlarından egemen yetiye iletilen algılara bu karışımdan ötürü bu algılarda olmayan şeylerin eklenmesi, karıştırılması mümkündür. Bu durumda yargının kendisinin algıyı düzeltmesi şöyle dursun, onu daha da karıştırması, bozması söz konusu olabilir. Bundan çıkarmamız gereken sonuç, yine nesneler hakkında yargılarımızı askıya almaktan başka çıkar bir yolumuzun olmadığıdır (PAG, I,124-128).

Yedinci Argüman: Algılar, Algılanan Nesnenin Miktarı ve Parçalarının Birarada Bulunma Biçimlerine Göre Farklıdırlar

Yedinci argüman ise nesnelerin miktarı ve birlikte bulunma biçimlerinin farklılığına dayanır. Örneğin keçi boynuzu rendelenip toz haline getirildiğinde, beyaz görünür ama bu parçaların veya zerrelerin biraraya gelme biçimleri olan boynuzun kendi rengi siyahtır. Bunun tersine gümüş, işlenirken ortaya çıkan talaşlarına bakılırsa siyahtır ama

onların biraraya gelme biçimleri demek olan külçe gümüş, beyazdır, daha doğrusu bize öyle görünür. Aynı şekilde tek başlarına alınan kum tanecikleri pürtüklü görünür, ama bir kum tepeciğini meydana getirmek üzere biraraya geldiklerine üzerimizde yumuşak bir etki bırakırlar. Ölçülü miktarda alınan şarap bedeni güçlendirir; buna karşılık büyük miktarda içildiğinde bedeni hareketsiz kılar. Yiyeceklerde de aynı durum söz konusudur: az veya çok miktarda alınmalarına göre onlar da insan vücudu üzerinde farklı etkiler yaparlar. Genelde az miktarda alınan yiyeceklerin insan üzerinde olumlu bir etki yapması ve ona keyif vermesine karşılık fazla miktarda tüketildiklerinde aynı yiyeceklerin hazımsızlık veya ishale neden olduğu görülür.

Genel kural olarak şeyler ölçüsüz miktarlarda kullanıldıklarında zararlıdırlar. Buna karşılık az miktarlarda kullanıldıklarında herhangi bir zarar vermezler. Bunu en iyi bir biçimde ilaçlarda görebiliriz. Onların doğru bir oranda veya ölçüde karışımının bedeni sağlıklı kılmasına karşılık bunu aşan en küçük bir miktar aynı ilacı son derecede zararlı kılabilir.

Ancak bir şüpheciyi ilgilendiren şey, nesnelerin miktarlarına veya birada bulunma biçimlerine göre algılayan özne üzerinde farklı etkilerde bulunmaları yani farklı algılara neden olmalarıdır. Onun bundan çıkardığı sonuç yine onların kendi başlarına ne oldukları veya doğalarının ne olduğunu bilmemizin mümkün olmadığıdır. Çünkü onların bizde oluşturdukları görüntüler, diğer şeylerin yanında, miktarları, birlikte bulunma tarzları veya yapılarına da görelidir. Onlar parçalandıklarında, biraraya geldiklerinde, miktarlarının az veya çok olmalarına göre başka başka izlenimlere veya algılara neden olmaktadırlar. Bunlardan hangisinin diğerinden daha fazla o nesne olduğu, o nesnenin doğasını yansıttığını bilmek mümkün değildir. Böylece doğru olan, nesnelerin doğaları hakkındaki iddiamızdan vazgeçmek, onların diğer argümanlarda üzerinde durulan bakımlar dışında bu bakımdan da farklı görüntülerden başka şeyler olmadıklarını kabul etmektir (PAG, I, 129-134).

Sekizinci Argüman: Hiçbir Şey Kendi Başına Bir Şey Değildir: Her Şey Bir Başka Şeye Görelidir

Bu argüman, daha önce gelen bütün argümanları ortak bir bakış açısı ve bu bakış açısını ifade eden genel bir kavram açısından özetleyen bir argümandır. Bu kavram ise, 'görelilik' kavramıdır. Bütün bu argümanlar aslında ortak bir bakış açısını ifade eden şu genel önermeye dayanmaktadır: Hiçbir şey kendi başına herhangi bir şey değildir. Dolayısıyla hiçbir şeyin kendi başına yani başka şeylerden bağımsız olarak ele alınabilecek bir doğası yoktur; daha doğrusu böyle bir doğasının olup olmadığını bilemeyiz. Böylece mutlak olarak veya gerçekten var olup olmadıklarını bilemeyeceğimizden şeyler hakkındaki yargılarımızı askıda bırakmamız gerekir.

Bu göreliliğin, Ainesidemos'a ve onun görüşlerini Pironculuğun ana görüşleri olarak benimseyip aktaran Sextus Empiricus'a göre, iki unsuru veya kaynağı vardır: Algılayan, yargılayan özne ile algılanan, yargılanan nesne. Böylece her şey algılayan, yargılayan özne ve algılanan, yargılanan nesneye görelidir.

Algılayan özneyle ilgili olarak algı, algılayanın belli bir hayvan, belli bir insan, belli bir duyu olmasına göre, bu duyunun koşullarına göre farklılık gösterir. Algılanan nesneyle ilgili olarak ise o, nesnenin belli bir karışım olmasına, belli bir yerde, belli bir mesafede, belli bir miktarda, belli bir konumda bulunmasına göre değişir.

Her şeyin göreli olduğunu ayrıca özel olarak şu akıl yürütmeyle kanıtlamak da mümkündür: Farklı şeyler göreli şeylerden farklı mı yoksa değil midirler? Eğer onlardan farklı değillerse, onlar da görelidirler. Eğer farklı iseler yine görelidirler, çünkü her farklı şey kendisinden farklı olduğu şeye nisbetle farklı diye adlandırılar ve böylece her farklı şey görelidir.

Sonra 'dogmatik' düşünürlere göre var olan şeyler arasında bazıları en yuksek cinsler (summa genera), bazıları en alt türler (infimae species), başka bazıları ise aynı zamanda hem beriki hem ötekilerdir. Şimdi bütün bunlar birbirlerine göreli şeyler olduklarına göre bundan yine her şeyin göreli olduğu sonucu çıkar.

Ayrıca 'dogmatik' filozoflar bazı şeylerin 'apaçık' şeyler, bazı şeylerin onların altında yatan, ancak 'apaçık-olmayan' şeyler olduğunu söylemektedirler. Onlara göre bu apaçık şeyler yani görüntüler, sözü edilen apaçık olmayan şeylere, görünmeyen şeylere işaret ederler. Şimdi işaret eden ve işaret edilenler göreli terimler olduklarına göre bundan yine her şeyin göreli olduğu sonucu çıkar.

Ayrıca bazı şeyler birbirlerine benzer, bazıları benzemez. Aynı şekilde bazı şeyler eşit, bazıları eşit değildir. Bütün bunlar göreli şeyler olduklarına göre yine her şeyin göreli olması gerekir.

Nihayet her şeyin göreli olmadığını söyleyen biri aslında bu sözüyle her şeyin göreli olduğunu ispat etmektedir. Çünkü o her şeyin göreli olduğunu savunan birine karşı çıkarken onun "her şeyin göreli olduğu" tezinin ona göreli olduğunu yani evrensel olmadığını kabul etmiş olmaktadır (PAG, I, 135-140).

***Dokuzuncu Argüman:* Algılar, Algılanan Şeylerin Birarada Bulunmalarının Sıklığına veya Seyrekliğine Göre Değişirler**

Dokuzuncu argüman şeylerin birarada bulunmasının sıklığı veya seyrekliğine dayanan argüman olup, bundan hareketle şeylerin bizim için farklı bir değer taşıdıklarını, sık veya seyrek olarak birarada bulunup, görünmeleriyle bizde farklı izlenimlere yol açtıklarını ileri sürer. Bu argümana göre Güneş, aslında kuyruklu yıldızdan daha şaşırtıcıdır ama Güneşi her zaman, buna karşılık kuyruklu yıldızı seyrek olarak gördüğümüzden ötürü kuyruklu yıldız bize Güneşten daha şaşırtıcı, daha ilginç görünür ve böylece onun ortaya çıkması veya görünmesini tanrısal bir işaret olarak yorumlarız. Eğer bunun tersi olsaydı, Güneş seyrek olarak ortaya çıkıp tüm dünyayı aydınlattıktan sonra her şeyi birdenbire karanlığa gömerek kaybolsaydı ondan büyük bir şaşkınlık duyar, ortada büyük bir şaşkınlık verici olayın cereyan ettiğini düşünürdük. Aynı şekilde bir deprem de onu ilk kez yaşayanlarla uzun zamandan beri ona alışık olanlar üzerinde aynı korkuyu yaratmaz. Denizi veya insan vucudunu ilk defa görmenin üzerimizde yarattığı heyecanla onları daha sonra sık sık görmemizin yarattığı alışkanlık aynı şey değildir.

Böylece alıştığımız ve bol miktarda bulunduğunu gördüğümüz şeylerin bize değersiz görünmesine karşılık seyrek şeyleri değerli görürüz. Eğer su, seyrek bir şey olsaydı, bize değerli olduğunu düşündüğümüz her şeyden çok daha fazla değerli görünürdü. Eğer altın, taş gibi yeryüzüne yayılmış olsaydı kim onu değerli görür ve biriktirmeye kalkardı? O halde aynı şeyler kendileriyle sık veya seyrek olarak karşılaşmamıza bağlı olarak, bize bazen şaşırtıcı ve değerli, bazen sıradan ve değersiz görünürler. Bundan dolayı şeylerin kendileriyle sık veya seyrek olarak karşılaşmalarımıza bağlı olarak, bize nasıl göründüklerini söylememiz mümkündür, ama onların kendileri bakımından ne olduklarını söylemeye kalkışmamız fazla gözü pek bir davranış olacaktır. Böylece yine onlar hakkındaki yargımızı askıya almamız gerektiği ortaya çıkmaktadır (PAG, I, 141-144).

Onuncu Argüman: **Ahlâkî Yargılar Farklı Hayat Tarzlarına, Alışkanlıklara, Yasalara, İnançlara vb. Bağlı Olarak Farklıdırlar**

Özellikle ahlâk alanıyla ilgili olarak geçerli olan bu argüman insanların, toplumların farklı davranış kurallarına, alışkanlıklara, yasalara, efsanevi inançlara ve öğretisel görüşlere sahip oldukları olgusuna dayanmaktadır.

Sextus'a göre, bir 'davranış kuralı', Sinoplu Diogenes veya Ispartalılar gibi bir insan veya topluluğun benimsediği belli bir hayat tarzı veya özel davranış biçimidir. Bir 'yasa', siyasal bir topluluğun üyeleri arasında yapılmış, ihlâl edilmesi ise cezayı gerektiren yazılı bir anlaşmadır. Bir 'alışkanlık' veya gelenek, yine bir insan topluluğunun benimsediği, ancak ihlâl edilmesi zorunlu olarak cezayı gerektirmeyen belli bir davranış biçimidir. Örneğin yasa, zinayı yasaklar, ama herkesin gözü önünde cinsel ilişkide bulunmayı yasaklayan alışkanlık veya gelenektir. 'Efsanevi bir inanç', (legendary belief) tarihsel bir temeli olmayan, uydurma olayları kabul etmektir. Bunun iyi bir örneği Kronos'la ilgili olarak çok sayıda insanın inandığı efsanelerdir. 'Öğretisel bir görüş' ise var olan şeylerin son derece küçük eştürden tözlerden yani atomlardan meydana geldiği cinsinden analo-

jik bir akıl yürütme veya belli bir kanıtlama tarafından doğrulanır gibi görünen bir görüştür.

Sextus'a göre biz bu farklı alanlara ait görüş ve uygulamaların her birine ya aynı alana veya bir başka alana ilişkin görüş ve uygulamalarla karşı çıkabiliriz. Birinci durumun örneği, bir geleneğe bir başka gelenekle karşı çıkmamızdır. Burada şu tür olgulara işaret edebiliriz: Bazı Etiopyalıların bebeklerine dövme yaptırmalarına karşılık Yunanlılarda böyle bir gelenek yoktur. İranlıların topuklarına kadar inen uzun parlak renkli elbiselerden hoşlanmalarına karşılık Yunanlılar bu tür bir giysinin uygun olmadığını düşünmektedirler. Hintlilerin herkesin gözü önünde cinsel münasebette bulunma yönünde bir alışkanlıklarının olmasına karşılık çoğu toplum bunu utanç verici bir şey olarak görmektedir.

Yasaların birbirlerie zıt olma örneklerine gelince, Roma'da babasının mirasından vazgeçen birinin onun borçlarını ödemesi gerekmezken, Rodos'ta ölen kişinin varisleri babalarının borçlarını ödemek zorundadır. İskitlerin yaşadıkları Kırım'da tanrıça Artemis'e yabancıların kurban edilmesi yönünde bir yasanın olmasına karşılık Yunanistan'da insan kurban edilmesi yasal olarak yasaktır. Benzeri şekilde Mısır'da insanların kendi kardeşleriyle evlenmelerine karşı hiçbir yasanın bulunmamasına karşılık Yunanistan'da böyle bir şey yine yasalar tarafından yasaklanmıştır.

Sextus Empricus, insanların ve toplumların davranış kurallarının birbirlerinden farklılığının da çeşitli örneklerini vermektedir. Örneğin Sinoplu Dioyojen'in hayat tarzı Kireneli Aristippos'unkinin tam zıddıdır. Ispartalıların hayat tarzlarının da Romalıların hayat tarzından tamamen farklı ve ona zıt olduğu bilinmektedir.

Efsanevi inançların farklılığına gelince, Sextus, bazı yerlerde insanların ve tanrıların babası olarak Zeus'u kabul eden efsaneye başka bazı bölgelerde onun Okyanus olduğu yönünde onunla zıtlık gösteren bir başka efsaneyle karşı çıkıldığını söylemektedir.

Öğretisel görüşlerin farklılığı veya zıtlığının örnekleri ise çok daha sık rastlanan bir şeydir. Bazıları her şeyin temelinde tek bir ana

madde olduğunu söylemekte, ancak başka bazıları buna karşı çıkarak birden çok sayıda ana maddenin varlığını kabul etmektedir. Bazıları insan ruhunun ölümlü, bazıları ölümsüz olduğunu düşünmektedirler. Kimine göre tüm evreni kuşatan tanrısal bir İnayetin olmasına karşılık başkaları böyle bir şeyin varlığını kesinlikte reddetmektedir.

Aynı alana veya kategoriye giren bir şeye, bir başka alana veya kategoriye ait bir şeyle karşı çıkmanın örneği, bir geleneğe yasayla karşı çıkmadır: Perslerde erkekler arasında eşcinsel ilişki yaygın bir gelenektir ama Romalılar bu tür bir ilişkiyi yasayla yasaklamışlardır. Romalılarda bir insanın annesiyle cinsel ilişkide bulunmasının yasak olmasına karşılık Persler arasında bu tür evlilikler alışılagelen bir şeydir. Mısırlılarda erkeklerin kız kardeşleriyle evlenmelerinin bir gelenek olmasına karşılık Romalılarda bu yasa tarafından engellenmiştir.

Bir geleneğin, bir davranış kuralına karşı olmasının örneği ise insanların çoğunluğunun eşleriyle cinsel ilişkide bulunma işini evlerinde yani kapalı bir yerde yapmalarına karşılık Kinik okula mensup Krates'in karısı Hipparkhia ile bunu herkesin gözü önünde yapma gibi bir hayat tarzını benimsemiş olmasıdır. Diogenes'in bir omuzu çıplak olarak dolaşmasına karşılık Romalılar arasında böyle bir gelenek yoktur.

Sextus bir geleneğin, efsanevi bir inanca zıt olmasının örneği olarak, efsaneye göre Kronos'un kendi çocuklarını yemiş olmasına karşılık Romalıların çocuklarıyla ilgili böyle bir geleneğin bulunmayışını, tersine onları koruyup gözetme yönünde bir teamüle sahip olduklarını belirtmektedir.

Bir gelenekle, doktriner bir görüş arasındaki zıtlığın örneği ise Romalıların yardım ve ilgilerini elde etmek için tanrılara dualarıyla niyazda bulunma geleneklerine karşılık Epikuros'un onların insanlarla ilgilenmedikleri yönündeki öğretisidir.

Sextus'a göre davranış kuralları, gelenekler, yasalar vb. bakımından bu kadar farklı ve birbirine zıt uygulamalar içinde bulunduğumuz açık olduğuna göre şeylerin doğası hakkında güvenilir bir bilgiye sahip olduğumuz iddiası da boş bir iddiadır. Bu inanç ve uygulamalardan hareketle ileri sürebileceğimiz şey, olsa olsa yine şeyler hakkında

ancak görünüşlere ve bunlara dayanarak oluşturabileceğimiz inançlara sahip olabileceğimiz, onların gerçekte kendileri bakımından ne oldukları hakkındaki yargılarımızı ise her zaman askıda tutmamız gerektiğidir (PAG, I, 145-163).

Beş Şüpheci Argüman

Sextus Empiricus, bu on geleneksel şüpheci argümanı sergiledikten sonra bu argümanların doğurduğu temel epistemolojik sorunları daha açık bir şekilde ortaya koyan beş argümandan daha söz etmektedir. Yalnız o bu argümanları Ainesidemos'tan da *sonra gelen* şüphecilere maleder. Bu bağlamda Diogenes Laertius'un da Ainesidemos'tan sonra yaşamış olan Agrippa'ya mal ettiği bu beş argüman, şüphecilerin yargıları askıya almak için kendisine başvurdukları beş ana olgu ile ve onlara dayanan beş ana akıl yürütme biçimine işaret etmektedir.

Bu olgulardan birincisi gerek filozoflar gerekse sıradan insanlar arasında varlığı gözlemlenen *görüş ayrılıkları* veya *anlaşmazlık*tır. Onlar arasında hangi konuyla ilgili olursa olsun, bitmez tükenmez tartışma ve görüş ayrılıklarıyla karşılaşmaktayız. Bunun sonucu olarak, herhangi bir şeyle ilgili herhangi bir görüşü kabul etmek veya reddetmek için elimizde sağlam bir gerekçenin olmadığını görmekte ve böylece yapmamız gereken şeyin yargımızı askıya almak olduğunu anlamaktayız.

İkinci argüman, *sonsuza kadar geriye gitmeye dayanan argüman*dır (regress ad infinitum). Buna göre şüpheci, dogmatiğe herhangi bir şeyin kanıtı olarak ileri sürülen şeyin, bizzat kendisinin kanıta ihtiyacı olduğunu ve bunun böylece sonsuza kadar geri gitmesi gerektiğini ileri sürer. Sonsuza kadar geri gidiş mümkün olmadığına göre, yapmamız gereken şey yine yargımızı askıya almamızdır.

Üçüncü argüman, şeylerin hem yargılayan özneye, hem de onların kendileriyle birlikte bulundukları şeylere *göreli* oldukları genel olgusundan hareket eder ve böylece herhangi bir şeyin gerçek doğası hakkında karar vermenin mümkün olmadığı sonucuna varır.

Dördüncü argüman, dogmatiklerin sonsuza kadar geriye gidiş-

ten kaçınmak için herhangi bir şeyle ilgili olarak kanıtlamadıkları bir şeyi hareket noktası yani önerdikleri bir tez, bir *hipotez* olarak almaları olgusuna dayanır. Dogmatikler karşılarındakilerden bu hareket noktasını basit olarak ve bir kanıtlamaya dayanmaksızın kabul etmelerini isterler ki şüphecinin onun bu isteğini kabul etmesi için hiçbir neden yoktur.

Beşinci argüman ise *kısır döngüden hareket eden argüman*dır (circular reasoning). Dogmatik, ileri sürdüğü bir şeyi kanıtlamak için bazen bu kanıtlayacağı şeyin kendisini kanıtlanmış olarak kabul eder. Örneğin duyuların bizi aldatmadıklarını kanıtlamak için gene duyuların kendisine başvurur. Ancak duyuların doğrulukları onların kendileriyle kanıtlanamaz. Dolayısıyla bu nedenle de yargımızı askıya almamız gerekir.

Sextus Empiricus her türlü araştırma konusunun bu beş ana şüpheci, esas akıl yürütme biçimleri veya argümanlarından birinin altına sokulabileceği, böylece onunla ilgili yargının askıya alınmasının gerekli olduğunun gösterilebileceğini ileri sürer ve bu şüpheci tezi genel olarak şöyle ortaya koyar: Ele alınması istenen konu ya bir duyusaldır veya akılsal, düşünce ile ilgili bir şey olacaktır. Ama onlardan hangisi olursa olsun bir tartışma konusu olacaktır. Çünkü bazıları sadece duyusalların, bazıları akılsalların, başka bazıları ise bazı duyusallarla bazı akılsalların doğru olduğunu ileri sürmektedir.

Şimdi söz konusu tartışmanın ya bir karara bağlanabileceği veya bağlanamıyacağı ileri sürülecektir. Eğer karara bağlanamayacağı söylenirse, o zaman ta baştan yargımızı askıda bırakmamız gerektiği ortaya çıkar. Çünkü ortada tartışmalı bir konu vardır. Eğer karara bağlanabileceği ileri sürülürse şüpheci ona şu itirazı yapacaktır: O neyle karara bağlanacaktır?

Onu karara bağlayacak olan şeyin bir duyusal olduğunu kabul edelim. Peki bu duyusalı karara bağlayacak olan şey yine bir duyusal mı olacaktır, yoksa akılsal mı? Duyusal olduğu ileri sürülürse şüpheci buna haklı olarak şu itirazı yapacaktır: ama bizim üzerinde karar vermemiz gereken, tartışma konusu olan şey duyusalın kendisi değil

midir? Dolayısıyla onu karara bağlamak için bir başka duyusala dayanmak doğru olamaz; çünkü bu bu ikinci duyusalı doğrulamak için de bir başka duyusala ihtiyacımız vardır ve bu böylece *sonsuza kadar geri gider.*

Diğer şıkka, duyusal üzerine akılsal olan, düşüncenin konusu olan bir şeyle karar verebileceğimiz şıkkına geçelim. Ancak düşünsel olanlar da tartışma konusu olduklarından bu düşünce nesnesinin de araştırılması ve doğrulanması gerekmez mi? Bu doğrulamayı ne verecektir? Bir başka akılsal, düşünsel mi? O zaman yine bir sonsuza geri gidiş durumu ortaya çıkacaktır. Duyusal mı? O zaman da kanıtlanması istenen şeyi kanıtlanmış saymak zorunda kalmamızdan ötürü bir *kısır döngü* içine girmemiz söz konusu olmayacak mıdır?

Belki, muhatap bu sonuçtan kaçmak için akıl yürütmesinin bundan sonraki adımlarında *kanıtlanmayan bir şeyi hareket noktası olarak kabul etme*mizi isteyecek yani dördüncü ana argüman formuna baş vuracaktır. Ama eğer bunu bizden isterse bizim ona bunu vermemiz için ne neden vardır? Çünkü onun bu kanıtlanmamış varsayımının karşısında bizim yine kanıtlanmamış, ama kendisininkinin tersi olan varsayımımız bulunmaktadır (PAG, I, 164-169).

Bilgimizin Sınırlılığı ve Mutluluk

Ainesidemos'un, bilgimizin sınırlılığı veya şeyler hakkındaki yargılarımızı askıda tutmanının gerekliliği ile insan mutluluğu arasında da Piron'un görüşünü izlediği anlaşılmaktadır. Diogenes Laertius, gerek Ainesidemos'un gerekse diğer Pironcuların, teorik alanda yargıyı askıda bırakmanın sonucunun pratik alanda kaygılardan kurtulma (ataraksiya) olacağı konusunda görüş birliği içinde olduklarını söylemektedir. Photios da aynı yönde konuşmakta ve Ainesidemos'un 'gerek Pironcuların, gerekse diğer görüşlere sahip olan filozofların şeylerin doğasını bilmedikleri gibi şeyler hakkında genel olarak bilgisiz olduklarını söylemektedir. Ancak Ainesidemos'un diğer okullara mensup filozofların boş ve yararsız tartışmalar içinde kendilerini tüketmelerine karşılık Pironculuğu izleyenlerin, sadece genel olarak mutlu olmakla kalmayıp,

aynı zamanda hiçbir şey hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmadıklarını bilmenin verdiği bilgelikten kaynaklanan özel bir mutluluğa sahip olduklarını söylediğini belirtmektedir (LS, 71 C). O halde Piron ile Ainesidemos arasında bilgimizin sınırları ve nelerin bilgi olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda bazı görüş farklılıkların olduğu anlaşılmaktaysa da, bu sınırlılıktan çıkardıkları pratik sonucun benzer olduğu görülmektedir: Mutlu, huzurlu bir hayat şeylerin özü, doğası hakkında sağlam bilgiye değil, insan bilgisinin sınırlılığı hakkında doğru bilince dayanır. Gerçek bilgelik budur ve gerçek mutluluk yani sakin, huzurlu, endişesiz bir hayat ancak bu gerçek bilgeliğin sonucu olarak ortaya çıkabilir.

SEXTUS EMPIRICUS VE ANTİKÇAĞ ŞÜPHECİLİĞİNİN SONA ERİŞİ

İlkçağ şüpheciliğinin son önemli temsilcisi olan Sextus Empiricus hakkında fazla bilgimiz yoktur. İS. 2. yüzyılın ikinci yarısıyla 3. yüzyılın ilk yarısı arasındaki dönemde, sırayla Roma, Atina ve İskenderiye'de yaşadığı düşünülmektedir. Aynı zamanda bir hekim ve filozoftur. Hekim olarak Roma'da Hipokrates'in tıp kuramına karşı çıkarak yeni bir tıp kuramı ortaya atan Tarsuslu Herodotos'un okuluna mensuptur. Bu okul, şüpheci veya yöntemci (metodik) tıp okulu diye adlandırılır. Hipokrates insan bedeninde dört ana sıvının (hılt) varlığını kabul eder ve hastalığı bu sıvılar arasındaki dengenin bozulması olarak açıklar. Herodotos ise Demokritos kaynaklı atomcu bir varlık anlayışına sahiptir ve hastalıkların bedeni oluşturan atomlar veya parçacıkların düzensiz veya uyumsuz hareketleri sonucu meydana geldiğini ileri sürer. Herodotos'a göre bedenin sağlığına kavuşturulması için söz konusu atomlar veya parçacıklar arasındaki uyumun yeniden sağlanması gerekir. Herodotos'un bunun için de esas olarak diet, kan alma vb. gibi usullerden meydana gelen bir tedavi yöntemini önerdiği anlaşılmaktadır.

Bir filozof olarak Sextus'un önemi ise eski şüpheciliğin öğretilerini geliştirip, formüle etmesinde yatar. Bu konuyla ilgili olarak onun üç eseri zamanımıza intikal etmiştir. Bunlardan ilki daha önce sözünü

ettiğimiz ve kendisinden sık sık alıntılarda bulunduğumuz üç kitaptan meydana gelen *Pironculuğun Ana Görüşleri*'dir *(Outlines of Pyrrhonism)*. Sextus bu eserin ilk kitabında eski veya Pironcu şüpheciliğin genel bir sergilemesini yapar; diğer iki kitapta ise mantık, doğa bilimi (physics) ve ahlâk felsefesi (ethics) alanlarında ileri sürülmüş olan 'dogmatik' görüşlere veya tutumlara karşı Pironcu veya daha genel olarak Septik okul tarafından geliştirilmiş bütün argümanları ana unsurlarıyla biraraya toplar.

Dogmacılara Karşı genel başlığını taşıyan ikinci eseri de üç kısımdan meydana gelmektedir. Bunlar sırasıyla *Mantıkçılara Karşı (Against the Logicians)* adını taşıyan ve iki kitaptan meydana gelen birinci kısım, *Doğa Bilimcilerine Karşı (Against the Physicists)* adını taşıyan ve yine iki kitaptan meydana gelen ikinci kısım ve *Ahlâkçılara Karşı (Against the Ethicists)* adını taşıyan tek kitaplık son bir kısımdır. Bu ikinci eser yani *Dogmacılara Karşı*, *Pironculuğun Ana Görüşleri*'nde, daha doğrusu bu eserin son iki kitabında mantık, doğa bilimi ve ahlâk felsefesi alanında 'dogmacılar ' tarafından ileri sürülen ve Sextus tarafından ele alınıp eleştirilen görüşlerin daha ayrıntılı, daha derinlemesine bir şekilde ele alınmaları ve çürütülmelerini içerir.

Üçüncü eser *Bilginlere Karşı (Against the Professors)* adını taşır ve altı kitaptan meydana gelir. Bunlar da sırasıyla gramer, retorik, geometri, aritmetik, astroloji, müzik alanında ileri sürülen öğretileri hedef alır.

Son iki eserin yani *Dogmacılara Karşı* ve *Bilginlere Karşı*'nın toplam olarak onbir kitabı bazen *Matematikçilere Karşı (Adversus Mathematicos)* genel başlığı altında da zikredilir. Burada 'Matematikçiler' terimi 'Bütün Sanat ve Bilimlerin Bilginleri' anlamına gelir.

Bunların dışında Sextus Empiricus'a biri *Ruh Üzerine*, diğeri *Tıp Üzerine Notlar* adını taşıyan iki eser daha maledilmektedir.

Sextus'un bütün bu eserlerde fazla özgün bir malzeme ortaya koymadığı anlaşılmaktadır. Çünkü onun bir derleyici olup, kendisinden önce gelen septik yazarların, özellikle Ainesidemos'un, Kleitomakhos'un ve Menodotos'un eserlerine dayandığı görülür. Öte yandan bu

eserlerinde sadece Septiklerin değil, diğer felsefi okulların, özellikle Stoacılık ve Epikurosçuluğun görüşleri hakkında da bize önemli bir malzeme vermektedir.

Şüpheciliğin Genel İlkeleri

Sextus Empiricus, *Pironculuğun Ana Görüşleri*'nin birinci kitabında şüpheciliğin genel ilkelerini ortaya koyar. Bu bağlamda olmak üzere çeşitli felsefeler arasındaki ana farklılıklara temas eder. Sextus'a göre, bu kısmın başında da işaret ettiğimiz gibi, herhangi bir meselenin araştırılmasında üç durum söz konusudur: Araştırmayı yapan ya bir doğruyu keşfettiğini ileri sürer ya da onu keşfetme konusunda başarısızlıkla karşılaştığını kabul edip, araştırmayı sürdürmeye devam eder. Doğruyu keşfetmiş olduklarını ileri sürenler Dogmatiklerdir. Bunlar Aristoteles, Epikuros, Stoacılar ve bazı başkalarıdır. Sextus doğruyu keşfetme konusunda başarısızlıkla karşılaştıklarını itiraf edip, onun kavranamaz olduğunu ileri sürenleri yani 'negatif dogmatikler' diye adlandırılması mümkün olan düşünürleri içine alan ikinci gruba örnek olarak ise ilginç bir şekilde, Karneades, Kleitomakhos ve diğer Akademik şüphecileri gösterir. O halde Akademik şüpheciler, Sextus'a göre, gerçek anlamda şüpheciler olarak adlandırılamazlar. Asıl şüpheciler veya şüpheci olarak adlandırılmayı hak edenler ancak üçüncü gruba, Pironcu şüpheciler grubuna girenlerdir ki, Sextus kendisini de bu üçüncü grub içinde görür. Bunlar şimdiye kadar hiç kimsenin doğruyu keşfetmemiş olduğuna inanan, ancak doğruyu keşfetmenin imkânsız olduğunu da savunmayan insanlar yani asıl anlamında 'şeyler hakkındaki yargıları askıda tutanlar'dır (PAG, I, 1-4).

Sextus daha sonra bu 'şüpheciler'in başka hangi adlar aldıklarına temas eder. Onlar araştırıcının araştırması sonucunda içinde bulunduğu durumunu ifade etmek üzere 'yargıyı askıda tutanlar' (ephektikler) olarak adlandırıldıkları gibi, sürekli olarak bir şüphe durumu içinde bulunmalarından, bir şeyi tasdik veya inkâr etme durumuyla karşılaştıklarında karar vermemelerinden ötürü 'şüpheciler' (aporetikler), kendisinden önce gelen diğer filozoflardan çok daha açık ve ka-

rarlı bir tarzda şüpheciliğe kendisini vermiş olan ilk filozofun Piron olmasından dolayı da 'Pironcular' olarak adlandırılırlar (PAG, I, 7).

Peki bir şüphecinin dogmatik olmaması ne demektir? Dogmatik olmama hiçbir inanca (belief) veya kanıya sahip olmaması demek değildir, şüphecinin 'apaçık olmayan hiçbir şeyi tasdik etmemesi' demektir. Sextus'a göre, yoksa şüpheci, duyusal deney sonucu özneye kendisini adeta zorla kabul ettiren izlenimleri onaylamazlık edemez. Örneğin septik üşüdüğünü hissettiğinde 'Ben üşüyor gibi değilim' veya 'Ben üşüdüğüme inanmıyorum' demez; içinde bulunduğu durum hakkında bilgi verir, ama bunun gerisinde veya altında bulunan hiçbir şeyi tasdik etmez. Yani o dünyanın kendisine şu veya bu şekilde göründüğünü inkâr etmez; hakkında yargıda bulunmaktan kaçındığı şey, dünyanın o kendisine göründüğü şekilde olup olmadığıdır.

> "Her şeyden daha önemli olarak o, [septik]... kendisine görüneni dile getirir, kendi izlenimini, dogmatik olmayan bir tarzda yani dış gerçeklikler hakkında herhangi bir pozitif tasdikte bulunmaksızın ortaya koyar" (PAG, I, 13-16).

Sextus bu bölümü izleyen bir başka bölümde, yine şüphecilerin görüntüleri reddettikleri veya ortadan kaldırmak istedikleri görüşünü ileri sürehlerin kendilerini doğru anlamadıklarını tekrarlar. Ona göre şüpheci balın bize tatlı göründüğünü reddetmez. Onun karşı çıktığı, daha doğrusu üzerinde konuşmayı reddettiği şey onun yani balın, özü gereği tatlı olup olmadığıdır. 'Çünkü bu bir görüntü değil, görüntü hakkında bir yargıdır'. Şüphecinin doğrudan görünüşlere karşı çıkar gibi göründüğü durumlarda da amacı bu görünüşleri ortadan kaldırmak değildir, onlarla ilgili olarak dogmacıların gösterdikleri acele karar vericiliği ortaya koymaktır (PH, I, 19-20).

Bu arada Sextus şüphecinin bir sisteme veya öğretiye sahip olup olmadığı konusunu ele alır. Sextus'a göre, eğer bir 'sistem'den 'kendi aralarında ve görünüşlerle mantıksal ilişkiler içinde olan çok sayıda dogmayı benimseme'; 'dogma'dan da 'apaçık olmayan bir şey' kaste-

diliyorsa şüpheci, bu anlamda bir sisteme sahip değildir. Ama eğer 'sistem'den 'görünüşlere dayanan akılsal bir usulü izleyen bir yöntem, kendisine dayanarak bir yandan yargıyı askıya alırken, öbür yandan yine kendisine dayanarak doğru yaşamanın mümkün göründüğü 'akılsal bir yöntem' kastediliyorsa, şüpheci bir sisteme sahiptir. Görünüşlere dayanan bu yöntem böylece geleneksel adetler, uygulamalar, yasalar ve duygularla uyum içinde bulunan bir hayatın yaşanmasını mümkün kılar (PAG, I, 16-17).

Aynı konuyla ilgili olarak Sextus bir başka noktayı daha açıklığa kavuşturmayı gerekli görür. Bu, şüpheci tutumun 'ölçüt'ünün ne olduğu noktasıdır. Sextus'a göre 'ölçüt' terimi iki anlamda kullanılır. Birinci anlamda ölçüt, 'bir şeyin gerçekliğine veya gerçek olmamasına inancı belirleyen standart'tır. İkinci anlamda ölçüt ise 'hayatta kendisine dayanarak veya kendisine uygun olarak bazı şeyleri yaptığımız, başka bazılarını yapmadığımız bir eylem ilkesi olarak kabul ettiğimiz şey'dir. Sextus görüntü veya görünüşün bu ikinci anlamda yani pratik hayatın yönlendirilmesi açısından bir ölçüt olarak ele alınmasının hem mümkün, hem de yeterli olduğunu ileri sürer:

> 'O halde septik okulun ölçütü görüntüdür ve görüntüden kastettiğimiz şey de duyu algısıdır' (PAG, I, 21-22).

Şüphecilik ve Gündelik veya Pratik Hayat

Sextus'a göre, eylemde bulunmaksızın yaşamak hiçbir şekilde mümkün olmadığına göre görüntüleri tasdik ederek, dogmatik olmayan bir tarzda, hayatın normal kurallarına uygun bir biçimde yaşamamız gerekir ve gündelik, pratik hayatın kendisi de bu konuda dört şeyin kabul edilmesi veya tanınmasını gerektirir: 'Onun bir parçası doğanın (physis) kılavuzluğunda yatar; bir diğer parçası ise duyguların zorlamasında, bir diğeri geleneksel yasalar ve adetlerde ve son parçası da sanatların (techne) öğretiminde bulunur' (PAG, I, 23).

Sextus'a göre bunların her birinin başarılı ve barışçı bir hayata katkısı vardır, ancak öte yandan onların hiçbiri dogmatik bir yorum

veya değerlendirme de gerektirmez. Böylece biz doğa tarafından duyma ve düşünme yeteneğine sahip bir varlık olarak meydana getirilmiş bulunmaktayız. Duygularımızın zorlaması sonucunda aç olduğumuzda yiyecek, susuz kaldığımızda içerek ararız. Öte yandan geleneksel yasalar ve adetler bizi dindarlığın iyi, dinsizliğin kötü bir şey olduğunu kabul etmeye iter. Nihayet sanatların öğretimi sayesinde gündelik hayatımızı iyileştirme imkânına kavuşuruz. Şimdi bütün bu alanlarda ne olduklarını bilmediğimiz 'kendinde doğa'lara, özlere değil, onlarla ilgili görünüşlere dayanarak veya ölçüt olarak bu görünüşleri kabul ederek dogmatik olmayan bir hayat sürmemiz pekala mümkün ve gereklidir (PAG, I, 24).

O halde şüphecilerin amacı nedir?

Piron vesilesiyle üzerinde durduğumuz gibi bazıları, özellikle Stoacılar dünyanın ve iyi ve kötünün ne olduğu hakkında doğru bir görüşe sahip olmaksızın (adoksastos) akılsal, anlamlı, iyi bir hayatın mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Başta Sokrates olmak üzere çok sayıda filozofun bilgelik kazanmak üzere o kadar çok çaba sarfetmiş olmalarının da nedeni bu ana tezdir. Sextus'un ana çabası ise bu tezin doğru olmadığını göstermektir.

Şüpheci Tutumun Ahlâkî Amacı

Pironculuğun Ana Görüşleri'nin birinci kitabının bundan sonra gelen on ikinci bölümünde Sextus bu yönde olmak üzere şüpheci tutumun amacını ortaya koymaya çalışır. Bunun için önce o Aristotelesçi bir tarzda ahlâkta araç ve amaç ayrımını yapar. Ahlâkta amaç, 'son tahlilde bütün eylem ve düşüncelerin kendisi için gerçekleştirildiği şeydir'. Bu anlamda 'bir şüphecinin nihai amacı, kanılarla ilgili olarak kaygılardan kurtulmuş olma, kaçınılamaz şeylerle ilgili olarak ise ölçülü duygulara, ruh hallerine sahip olmaktır'. Daha basit bir şekilde ifade edersek bir şüphecide nihai amaç sahip olmamız mümkün olan kanı veya görüşlerle ilgili olarak ruh huzuru, kendilerinden kaçınmamız mümkün olmayan şeylerle ilgili olarak ise mümkün olduğu kadar az acı durumu veya duygusudur (PAG, I, 25-26).

Sextus'a göre bir şüphecinin, bilhassa şüpheci olduğu için bu amaçlara, dogmatik bir filozoftan daha başarılı bir şekilde erişme imkânına sahip olduğu ileri sürülebilir. Çünkü şeylerin doğaları gereği veya kendilerinde iyi veya kötü olduğuna inanan bir dogmatik, 'kötü' bir şeyle karşılaştığında bundan çok üzüntü duyar ve ondan kaçarak 'iyi' olduğunu düşündüğü şeyleri elde etmeye çalışır. Bu şeyleri elde ettiğinde ise bundan akıl-dışı ve ölçüsüz bir sevinç duyar; bir yandan onları kaybetmemek için her şeyi yaparken diğer yandan sürekli olarak onları kaybetme korku ve endişesi içinde yaşar. Böylece o her iki durumda da endişeli bir hayat sürmekten kurtulamaz. Buna karşılık şeylerin doğaları bakımından iyi veya kötü oldukları konusunda yargıda bulunmayan bir şüpheci aşırı veya akıl-dışı bir biçimde ne birincileri elde etme ne de ikincilerden kaçınma yönünde bir tutum içine girer ve bunun sonucu olarak dogmatikten çok daha fazla ruh huzuruna sahip olarak yaşar.

Sextus'a göre bu, şüphecinin hiçbir endişe duymadığı veya tamamen duyarsız olduğu anlamına gelmemektedir. Şüpheci de diğer insanlar gibi üşür, susuzluktan dolayı acı çeker. Ancak bu durumlarda dogmatiğin iki kez ve iki farklı türden acı çekmesine karşılık şüpheci en azından bu acılardan birinden korunmuş durumdadır. Çünkü dogmatiğin hem içinde bulunduğu durumun 'kötü' olmasından hem de bu durumun doğası gereği 'kötü' bir durum olduğu düşüncesinden acı çekmesine karşılık şüpheci ancak bunlardan birincisinin acısını veya kaygısını hisseder. Örnek vermek gerekirse 'dogmatik' bir hastanın, hem hasta olmasından hem de hastalığın kötü bir şey olduğunu düşünmesinden ötürü acı çekmesine karşılık bir şüpheci, hasta olmasından ötürü acı veya kaygı duyar, ama hastalığın doğası gereği kötü bir şey olduğu düşüncesine sahip olmadığı için sözü edilen ikinci türden acı veya endişeden korunmuş olarak kalır (PAG, I, 29-30).

Ancak burada ilginç bir noktaya işaret etmemiz yerinde olacaktır. Sextus bu pasajda bir yandan şüpheci tutumun nihai amacının bu kaygılardan kurtulmak ve ruh huzuru olduğunu söylerken, diğer yandan bu amacın kendisini de bir ölçüde 'dogmatik' bir biçimde ortaya

koymaktan kaçınır. Ona göre şüphecinin amacı veya nihai amacı olan 'kaygılardan kurtulmuş olma'yı filozofların *hayatın nihai ereğinin mutluluk olduğu* görüşlerinden biraz farklı bir şekilde anlamak gerekir. Çünkü şüphecinin hareket noktası, *böyle bir amaca ulaşmak için şüpheci olmak değildir*. Daha çok onun şüpheci olmak suretiyle veya *şüpheci olması sonucu* böyle bir amaca dogmatikten daha başarılı bir şekilde ulaştığını söylememiz gerekir. Başka deyişle söz konusu 'yarar', şüpheci tutumun bir ereği olmaktan çok onun doğal bir sonucu, bir ürünü hatta bir yan ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Şüpheci aslında diğeri yani dogmatik gibi şeyleri yargılamak suretiyle mutlu olmak, ruh huzuruna kavuşmak istemektedir. Ancak şeylerin tutarsızlığı, görünüşlerle görünüşler ve görünüşlerle düşünceler arasındaki tutarsızlıklar onu yargısını askıya almak zorunda bırakır. Bu durumda bulunduğunda gölgenin cismi takip etmesi gibi onda deyim yerindeyse rastlantısal olarak sözü edilen kaygılardan kurtulma durumu ortaya çıkar.

Sextus, bu tezini bir örnekle daha da açıklığa kavuşturur: İskender'in saray ressamı olan Apelles adında biri, bir atın ağzındaki köpüğü resmetmeye çalışmaktadır. Ancak arzu ettiği görüntüyü bir türlü sağlayamaz. Sonunda hayal kırıklığı içinde üzerinde boyaları sildiği fırçasını resme doğru fırlatır ve büyük bir şaşkınlık içinde arzuladığı görüntünün ortaya çıktığını görür. Nasıl ki, bu ressamın arzu ettiği sonuç resmi yapma çabalarında ancak dolaylı olarak ortaya çıkarsa, Sextus'a göre şüphecinin aradığı ruh huzuru (ataraksiya) da doğruyu arama çabalarında ancak dolaylı olarak ortaya çıkabilir. Yine nasıl ki ressamın bu sonucu elde etmesi için resim yapma çabalarından vazgeçmesi değil de onu devam ettirmesi gerekli ise şüphecinin de arzu ettiği ruh huzuruna erişmesi için hakikati bulma çabalarını bir yana bırakması değil, onları sürdürmesi gerekir (PAG, I, 28).

Bunun yanısıra Sextus'un önerdiği hayatın, üzerine anlatılanlardan gördüğümüz biçimde Piron'un hayatından tamamen farklı olduğuna da dikkat etmemiz gerekir. Digenes Laertius'un Piron'un şüpheciliğini gündelik hayatın en basit olaylarına kadar nasıl uzattığını ve bunun sonucu olarak içine düştüğü tehlikeli durumlardan dostlarının

ilgisi sayesinde nasıl kurtulduğunu söylediğini biliyoruz. Sextus'un ise bir yandan doğa ve duyguların, diğer yandan gelenek ve yasaların gereklilik veya zorlamalarını göz önüne alan geleneksel bir hayat tarzına izin verdiğini görmekteyiz. Bu gelenekselliği veya konformizmi belki şüphecinin içinde yaşadığı toplumun dinsel inançlarına kadar da genişletebiliriz.

Şüphecilikle Diğer Sistemler Arasındaki İlişkiler

Sextus, Pironcu şüpheciliğin Herakleitosçuluk, Demokritosçuluk, Kirenecilik, Protagorasçılık ve Akademik şüphecilikten hangi bakımdan farklı olduğu konusunu da açıklığa kavuşturur: Herakleitosçuluk bir dogmacılıktır, çünkü eşyanın yapısı hakkında bir iddiadır. Herakleitosçuluk evrenin temelinde ateşin bulunduğunu, oluşun zıtlarla ilerlediğini, zamanın sonunda her şeyin evrensel bir yangın olayında tekrar ateşe döneceğini vb. söyler. Görünüşlerin arkasında yatan gerçeğe nüfuz ettiğini ileri sürer. Pironculukta ise böyle şeyler yoktur. Pironcu şüphecilik de Herakleitos gibi zıtlıklara önem verir. Ama Herakleitos'un bir aynı şeyin zıtlıklara *sahip olduğunu* söylemesine karşılık, Pironculuk evrende sadece zıt *görünüşler* olduğunu söylemekle yetinir. Herakleitos nesnelerin doğası üzerine bir şeyler söyler. Oysa Şüpheciler nesnelerin doğası hakkında herhangi bir görüş ileri sürmezler. Bu bakımdan, Ainesidemos'un görüşünün tersine, şüphecilik, Herakleitos'un felsefesi için bir yardımcı olmasının veya bizi Herakleitosçuluğa götürebilecek bir yol olarak ele alınmasının mümkün olmasının tersine onun için bir engeldir. (PAG, I, 210-212).

Benzeri bir durum Demokritosçuluk için de geçerlidir. Aynı örneklemelerden hareket etmesinden dolayı Demokritos'la şüpheciler arasında bazı benzerlikler olduğu doğrudur. Balın bazılarına tatlı, bazılarına acı görünmesinden hareketle Demokritos'un onun aslında ne tatlı ne de acı olduğu, dolayısıyla şundan ziyade öteki olmadığı görüşünü ileri sürdüğü söylenmektedir. Ama Demokritos bununla kalmamakta görünüşlerin arkasında bir gerçekliğin bulunduğunu, bunun atomlar ve boşluk olduğunu söylemektedir. Buna karşılık şüphecilerin

böyle bir gerçeklikle ilgili herhangi bir iddiaların olmadığı açıktır (PAG, I, 213-214).

Protagoras'ın ise şüphecilikle daha fazla benzerliğinin olduğu söylenebilir. Gerçekten Protagoras, insanı her şeyin yani nesnelerin ölçüsü kabul etmekte ve böylece onu var olanların var olmalarının, var olmayanların ise var olmamalarının ölçütü kılmaktadır. Ancak o, insanı böylece her şeyin ölçüsü yapmakla yine dogmatik bir tutumu benimsemektedir. Öte yandan Protagoras söz konusu göreliliğin nedenini açıklamak için bize bir metafizik de teklif etmektedir. Buna göre bu göreliliği meydana getiren şey, gerek birey insanların duyu organlarının yaşa ve bedenin diğer şartlarına göre sürekli değişmesi gerekse duyumun konusu olan maddenin sürekli bir akış ve değişme içinde olmasıdır. Bundan daha önemli olarak Protagoras şüphecilikten tamamen farklı, hatta ona zıt bir görüşü savunmaktadır: Şüphecilerin birbirine zıt olan iddiaların *hiçbirinin doğru olamayacağı* görüşüne karşılık Protagoras, en azından Platon'un *Theaitetos*'unun Protagaros'ı, bu tur iddiaların *hepsinin doğruluk iddiasında bulunabileceklerini* savunmaktadır. Bu ise şüpheci tutuma uygun olan bir davranış ve bakış açısı değildir (PAG, I, 216-219).

Pironcu ve Akademik Şüphecilik Arasındaki Farklar

Sextus'un üzerinde en geniş olarak durduğu şey, tahmin edilebileceği gibi Akademik şüphecilikle, Pironcu şüphecilik arasındaki ilişki ve farklılıklardır. Akademik şüpheciler önce hiçbir şeyin kavranılamaz olduğu görüşlerinden ötürü Pironculardan ayrılmaktadırlar. Çünkü Pironcular herhangi bir şeyin *kavranılabilir olmasını mümkün görürler*; onların iddiaları bunu ve diğerini *bilemeyeceğimiz*dir. Böylece Akademik şüpheciler bu görüşleriyle kendilerine karşı çıktıkları dogmatiklerle aynı gruba girerler. Sonra Akademik şüpheciler iyi ve kötü hakkındaki görüşlerinde de Pironculardan ayrılır. Çünkü Pironcular bir şeyin iyi veya kötü olduğunu söylediklerinde, insan için eylemde bulunmadan yaşamak mümkün olmadığı için yaşamak için *dogmatik olmayan bir tarzda* sahip olmamız gereken görüşleri kast ederler. Oysa Akade-

mik şüpheciler bir şeyin iyi olmasının olası olduğunu söylerlerken, bu olasılıkla ilgili olarak pozitif bir kanaat sahibidirler:

> "Çünkü Akademik Şüpheciler iyi ve kötüyü bizim tasvir ettiğimiz tarzda tasvir etmezler. Onlar iyi diye adlandırdıkları şeyin gerçekten kötü olmaktan çok iyi olmasının olası olduğu inancı içinde bu sözü söylerler".

Öte yandan Akademik şüphecilerin duyu izlenimleri arasında da benzeri bir ayrım yaptıkları bilinmektedir:

> "Duyu izlenimlerine gelince, biz onların özleri itibariyle olası olmalarının veya olmamalarının eşit olduğunu söyleriz. Oysa Akademik şüpheciler bazı duyu izlenimlerinin olası olduğunu, bazılarının ise öyle olmadığını ileri sürerler".

Akademik şüpheciler aynı şekilde onlar olası izlenimler arasında da bir ayrım yapar, bazı izlenimleri diğerlerine göre daha olası veya daha akla yakın görürler. Böylece bir engelle karşılaşmayan ve iyice soruşturulmuş bir algı, onlara göre yalnızca veya basit olarak ikna edici olan bir algıdan daha güvenli, daha akla yakındır (PAG, I, 220-235).

Tümdengelim, Tümevarım, Neden ve Nedensellik Kavramlarının Şüpheci Analizi

Sextus Empiricus'un tümdengelim, tümevarım ve nedensellikle ilgili analizlerinin ise daha büyük bir önem taşıdığını söyleyebiliriz.

Sextus'a göre tümdengelimde veya kıyasta bir kısır döngü vardır. Çünkü örneğin 'Sokrates insandır –Her insan hayvandır– O halde Sokrates hayvandır'şeklindeki bir kıyası ele alalım. Onda her insanın bir hayvan olduğuna ilişkin öncül, özel örneklerden tümevarım yoluyla elde edilir. Sözü edilen özel veya tikel örneklerin bir tanesi bile geri kalanlarla uyuşmazsa tümel öncül geçerli değildir. Sokrates'in hayvan olduğuna ilişkin sonuç önermesine ise tümdengelim yoluyla varılmak-

tadır. O halde bu tümdengelimin geçerliliği tümevarımın geçerliliğine bağlıdır ve burada bir kısır döngü vardır: Çünkü burada önce tikeller sayesinde tümel öncüle geçilmekte, sonra bu tümel öncül sayesinde Sokrates'in de bir hayvan olduğuna ilişkin sonuç önermesine tümdengelim yoluyla geçilmektedir (PAG, II, 193-197).

Sextus'a göre dogmatikler tümel kavramlara, önermelere, yasalara tümevarım sayesinde yani tikel örneklerden hareketle ulaşmanın mümkün olduğu görüşünde olduklarından şüpheciler tümevarımın kendisini de ciddi bir soruşturma konusu yapar ve bunun geçerli olmadığını gösterirler. Çünkü tümevarım ya bir sınıf içine giren bütün üyelerin yani bütün tikel örneklerin veya onlardan sadece bazısının ele alınmasına dayanır. İkinci durumda onun sağlam olmadığı açıktır, çünkü bu tür bir tümevarımın ele almadığı geri kalan örneklerin tümele aykırı düşmesi imkânı vardır. Birinci şıkka gelince, o da imkânsızdır, çünkü tikeller sonsuz sayıdadır ve dolayısıyla belirlenemezler. O halde her iki durumda da bir akıl yürütme biçimi olarak tümevarım geçerli değildir (PAG, II, 204).

Sextus'un neden ve nedensellik üzerine düşünceleri daha da büyük incelik gösterir. O önce işe neden diye bir şeyin var olup olmadığını araştırmakla başlar. Nedenin var olması akla yakın bir şeydir. Çünkü 'neden, fiili sonucu eserin meydana geldiği şeydir'. Örneğin güneş veya güneşin sıcaklığı balmumumun erimesinin nedenidir (PAG, III, 13-14).

Bu bağlamda evrende nedenlerin olduğunu kabul etmek akla yakındır, çünkü nedenin veya nedenlerin varlığını kabul etmezsek evrende meydana gelen fiziksel ve ruhsal olayları, nesnelerin meydana gelmesini, ortadan kalkmasını, oluş ve yokoluşu, genel olarak hareketi nasıl açıklayabiliriz? Bu şeylerin hiçbirinin gerçekten var olmadıklarını kabul etsek bile onların *gerçekte olduklarından farklı bir şekilde bize görünmelerinin bir nedeni olduğu*nu söylememiz gerekir. Öte yandan nedenin var olmaması durumunda, her şeyin her şeyden rastlantısal olarak meydana gelmesi gerekir. Örneğin bu durumda atların sineklerden, fillerin karıncalardan meydana gelmeleri gerekir. Sonra ne-

denin olmadığını ileri süren biri, kendi kendisiyle çelişkiye düşmek durumundadır; çünkü eğer o bunu basit olarak ve bir nedene dayanmaksızın söylüyorsa, kimse tarafından ikna edici bulunmayacaktır. Eğer onu bir nedene dayanarak söylüyorsa o, nedenin olmaması konusunda bir nedene dayandığından nedeni ortadan kaldırmak isterken nedenin varlığını kabul etmiş olacaktır (PAG, III, 17-19).

O halde nedenin varlığı makuldür. Ancak herhangi bir şeyin nedeni olmadığını söylemek de akla yakındır. Çünkü nedenin, neden olduğunu nasıl anlarız veya onu neden olarak nasıl tasarlayabiliriz? Bunun için eseri, *onun* eseri olarak kavramamıza ihtiyaç vardır. Başka deyişle bir şeyin bir başka şeyin nedeni olduğunu ancak diğer şeyi *onun* eseri olarak kavradığımızda kavrarız. Ancak bir şeyin bir başka şeyin eseri olduğunu düşünmemiz için de önce bu başka şeyi onun nedeni olarak kavramamız gerekir. O halde daha önceden nedeni neden olarak kavramadan eseri, eseri eser olarak kavramadan önce de nedeni kavrayamayız, daha doğrusu tasarlayamayız. Böylece karşımıza bir kısır döngü çıkar. Neden ve eser kavramlarının her biri, anlamlı olması için diğerini gerektirdiğinden, nedensellik kavramı için geçerli bir hareket noktasına sahip olmadığımız anlaşılır (PAG, III, 20-22).

Görüldüğü gibi, Sextus'un bu argümanı, gerçekten son derece olup, nedensellik üzerine modern çağda Hume tarafından yapılacak ünlü eleştiriyi haber vermektedir. Sextus'un burada neden ve eser kavramlarının birbirlerine göreli kavramlar olduğu, birbirlerini gerektirdiği ve dolayısıyla onların varlığını tesis etmeye yönelen akıl yürütmenin bir kısır döngü içinde bulunmak zorunda olduğu şeklindeki görüşünün daha gerisinde bulunan tezinin şu olduğunu söyleyebiliriz: Evrende bazı şeylerin başka bazı şeylerin nedeni veya eseri olduğunu söyleyen biziz, onları neden ve eser olarak ortaya koyan, tanımlayan biziz. Bizim gördüğümüz doğada meydana gelen iki olay, iki olgu veya şeydir. Onları neden ve eser olarak ortaya koymamız bizim onlar hakkındaki bakış açımızın veya konuşma tarzımızın sonucudur. Çünkü onlardan birini neden, diğerini eser olarak tanımlayan biziz. Daha doğrusu birisini neden olarak tanımlayınca diğeri doğal olarak onun eseri

anlamına gelmektedir veya birini eser olarak düşününce, eser olarak konumlayınca diğeri doğal olarak onun nedeni olarak tanımlanmaktadır. Onların çıplak olarak kendilerinde bu tür bir özellik veya belirlemenin mevcut olup olmadığı ise belirsizdir. Bu görüş ilerde Hume'da ateşi, suyu ve kaynamayı gördüğümüz, ama kaynamanın 'neden'inin ateş, ateşin 'eser'inin suyun kaynaması olduğunu 'görmediğimiz', bu neden-eser ilişkisini söz konusu şeylere ise bizim kendimizin verdiği yönündeki ünlü eleştiriye dönüşecektir.

Sextus, neden kavramının kendi başına tasarlanamaz bir şey olduğunu bir başka şekilde de göstermek ister. Buna göre bir şeyin, bir başka şeyin nedeni olduğunu söyleyen biri bunu ya makul bir nedene dayanmaksızın, öylesine söyler veya bir nedenden ötürü bu iddiada bulunur. Eğer onu bir nedene dayanmaksızın öylesine söylüyorsa, bunun tersini yani bir şeyin başka bir şeyin nedeni olmadığını söyleyen kişiyle aynı konumda olur yani ona diğerinden daha çok inanmamız için bir neden yoktur. Eğer kendilerinden ötürü bir şeyin başka bir şeyin nedeni olduğuna inandığı nedenleri olduğunu söylerse bu durumda da aslında kanıtlamak iddiasında olduğu ilkenin kendisini yani nedensellik ilkesini kanıt olarak kullanmış olur ki bu da bir mantık yanlışıdır (PAG, III, 23-24).

Sextus'un bu sözleri de, Aristoteles'in özdeşlik ilkesinin kendisinin kanıtlanamayacağına ilişkin sözlerini hatırlatmaktadır. Aristoteles *Metafizik*'te, İlk Felsefe'nin işlevlerinden birinin bütün bilimlerin ortak ilkelerinin soruşturulması olduğunu belirttikten sonra bu ilkelerden en önemlisi ve ilki olan özdeşlik ilkesi üzerine incelemelerine girişir. Bu bağlamda olmak üzere Aristoteles varlığın ve düşüncenin ana ilkesi olan özdeşlik ilkesinin doğrudan bir yolla kanıtlanamayacağını söyler. Ona göre özdeşlik ilkesi, her türlü kanıtlamanın ilkesidir ama bu ilkenin kendisini kanıtlama imkânı yoktur; çünkü böyle bir kanıtlama teşebbüsü, kanıtlanmak iddiasında bulunulan şeyin yani özdeşlik ilkesinin kendisini kanıtlanmış varsaymak zorundadır. Böylece bu yolun tutulması durumunda mantıkta savı kanıtsama (petition de principe) denen yanlışa düşülmüş olur. Aristoteles'in bundan dolayı

özdeşlik ilkesini saçmaya indirgeme yoluyla yani tersinin bizi saçma sonuçlara götürdüğünü göstererek, dolaylı bir yolla tesis etmeye yöneldiğini görürüz.

Tanrı'nın Varlığı ve İnayetinin Şüpheci Eleştirisi

Sextus, *Pironculuğun Ana Görüşleri*'nin III. Kitabında Tanrı kavramı üzerine çeşitli görüşleri de şüpheci bir analize tabi tutar. Önce Tanrı veya Tanrılar hakkında çeşitli ve farklı görüşleri birbirleriyle karşılaştırır, onlarla ilgili olarak ortada tam bir görüşler farklılığının var olduğunu ortaya koyar: Bazıları Tanrı'nın cisimsel, bazıları cisim-dışı olduğunu ileri sürmektedir. Bazıları O'na insan biçimini vermekte, başka bazıları şiddetle buna karşı çıkmaktadır. Bazıları Tanrı'nın uzayda olduğunu ileri sürmekte, ötekiler bunu reddetmektedir. Onun evrenin içinde olduğunu söyleyenlerin yanında dışında olduğunu savunanlar vardır. Bu kadar birbirinden farklı, birbirine aykırı görüşlerin olduğu yerde Tanrı'nın var olup olmadığını veya ne tür bir doğaya sahip olduğunu nasıl ileri sürebiliriz?

Sextus, daha sonra Tanrı'nın evrenle ilişkileri konusunu ele alır ve burada daha sonra yine Hume'nun bu konudaki ünlü analizini, evrende kötülüğün bir olgu olarak var olduğu, Tanrı'nın ya bu kötülüğü istemediği, ancak onu önlemek elinde olmadığı için güçsüz olduğu veya bu kötülüğü önlemenin elinde olduğu ama onu önlemeyi istemediği için kötü niyetli olduğu tezini haber veren öğretisini ortaya atar. Tanrı'nın var olduğunu ileri sürenler onun ya evrendeki şeyleri önceden bildiği ve öngördüğünü ya da bilmediği ve öngörmediğini kabul etmek zorundadırlar. Birinci görüşü savunanlar O'nun bu öngörüsünün veya inayetinin ya bütün varlıkları ya da onlardan bazılarını içine aldığını kabul etmek zorundadırlar. O'nun, bütün varlıklara ilişkin bir öngörüsü varsa evrende kötü bir şey olamaz veya kötülük var olamaz. Ama evrende kötülüklerin olduğu veya hatta onun kötülüklerle dolup taştığı görülmektedir. O halde Tanrı'nın evrendeki her şeyi önceden bildiği görüşü doğru olamaz. Öte yandan eğer Tanrı evrendeki şeylerden ancak bazısını öngördüğü görüşü kabul edilirse, bunun nedenini

sorabiliriz. Çünkü Tanrı her şeyi öngörme konusunda ya bir isteğe sahipti ama güce sahip değildi veya hem isteğe, hem güce sahipti ya da ne isteğe ne de güce sahipti. Eğer o, hem isteğe hem güce sahip olsaydı, her şeyi öngörmesi gerekirdi. Eğer isteğe sahip olup güce sahip değildiyse o zaman evrende kendisinden daha güçlü olan ve kendisinin onları öngörmesine engel olan bir şey vardı. Bu varsayımın Tanrı kavramına aykırı olduğu açıktır. Eğer ne isteğe ne de güce sahip değildiyse o zaman da Tanrı'nın hem kötü niyetli, hem de güçsüz olduğunu kabul etmekgerekir. Bunun da Tanrı kavramına uygun olmayan bir şey olduğu açıktır (PAG, III, 2-12).

Epikurosçularla İlgili Kaynakça

Cicero, *De Natura Deorum-Academica*, çev. H. Rackham, Edinburg, 1961.

—, *De Finibus Bonorum et Malorum*, çev. H. Rackham, Edinburg, 1999.

Empiricus Sextus, *Outlines of Pyrrhonism*, çev. R.G. Bury, Massachusetts, Cambridge, 1967.

—, *Against the Logicians*, çev. R. G. Bury, Massachusetts, Cambridge, 1961.

—, *Against the Physicists-Against the Ethicists*, çev. R. G. Bury, Massachusetts, Cambridge, 1961.

—, *Against the Professors*, çev. R. G. Bury, Massachusetts, Cambridge, 1961.

Durant, W., *Life of Greece*, New York, 1939.

Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, 1962.

Everson, S., "Epicureanism", *Routledge History of Philosophy, II*, içinde, yay. David Furley, Londra, 1999, s.188-251.

İnwood, B. - Gerson L. P., *Hellenistic Philosophy*, *Introductory Readings*, Cambridge, Indianapolis, 1997.

Jonas, H., *The Gnostic Religion*, 3. baskı, Massachusetts, Boston, 2001.

Laertius Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, çev. R. D. Hicks, 2 cilt, Edinburg, 1972.

—, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Türkçe'ye çev. Candan Şentuna, İstanbul, 2003.

Lange, F. A., *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 1. cilt, (Başlangıçtan Kant'a Kadar), çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul, 1998.

Lemke, D., *Die Theologie Epikurs, Versuch einer Rekonstruktion*, Münih, 1973.

Long, A. A. - D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers, Volume I: translations of the principal sources, with philosophical commentary*, Cambridge University Press, 1987.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, New York, Scribner, 1974.

Lucretius, *Evrenin Yapısı*, Türkçe'ye çev. Tomris Uyar-Turgut Uyar, İstanbul, 1974.

Mansel, A. M., *Ege ve Yunan Tarihi*, 2. baskı, Ankara, 1963.

Marx, K., *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara, 2000.

Sarıgöllü, A., *Lucretius ve Eseri*, Ankara, 1973.

Seneca, *Ahlâkî Mektuplar Epistulae Morales*, Kitap I-XX, çev. Türkan Uzel, Ankara, 1962.

Zeller, E., *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, çev. Oswald J. Reichel, Londra, 1892.

Stoacılarla İlgili Kaynakça

Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1993.

—, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, 1992.

Aristotle: *The Works of Aristotle*, Volume I ve II ("Great Books of the Western World" içinde), yay. W. Benton, *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, Londra, Toronto, Cenova, 1952.

Brun, Jean, *Stoacılık*, çev. Medar Atıcı, İstanbul, 1997.

Cicero; *De Natura Deorum–Academica*, çev. H. Rackham, Edinburg, 1961.

—, *De Finibus Bonorum et Malorum*, çev. H. Rackham, Edinburg, 1999.

Cicero, *De Fato* (Loeb, IV).

—, *De Re Publica-De Legibus*, çev. C. W. Keyes, Londra-New York, 1928.

Durant, W., *The Life of Greece*, New York, 1939.

Empiricus Sextus, *Outlines of Pyrrhonism*, çev. R. G. Bury, Massachusetts, Cambridge, 1967.

—, *Against the Logicians*, çev. R. G. Bury, Massachusetts, Cambridge, 1961.

—, *Against the Physicists-Against the Ethicists*, çev. R. G. Bury, Massachusetts, Cambridge, 1961.

—, *Against the Professors*, çev. R. G. Bury, Massachusetts, Cambridge, 1961.

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, İstanbul, 1944.

Inwood, B. - Gerson L. P., *Hellenistic Philosophy, İntroductory Readings*, Cambridge, Indianapolis, 1997.

Laertius Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, çev. R. D. Hicks, 2 cilt, Edinburg, 1972.

—, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Türkçe'ye çev. Candan Şentuna, İstanbul, 2003.

Lange, F. A., *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 1. cilt, (Başlangıçtan Kant'a Kadar), çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul, 1998.

Long, A. A. - D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers, Volume I: translations of the principal sources, with philosophical commentary*, Cambridge University Press, 1987.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Scribner, New York, 1974.

Marc-Aurele, *Pensées Pour Moi-Même*, suivis du *Manuel D'Epictète*, Trad., Preface et Notes par Mario Meunier, Paris, 1964.

Mitsis, P., "Stoicism", *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*'de, ed. Christopher Shields, 2003, Blackwell Publishing Ltd.

Rist, J. M., *The Stoics*, Berkeley, 1978.
Randal, J. H. – Buchler, J., *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, 2. baskı, İzmir, 1989.
Ross, W. D., *Aristoteles*, Türkçe'ye çev. ve yay. haz. Ahmet Arslan, İzmir, 1993.
Seneca, *Ahlâki Mektuplar Epistulae Morales*, Kitap I-XX, çev. Türkan Uzel, Ankara, 1962.
Felsefe 2002, TÜSİAD Yay., Aralık 2002.
Zeller, E.. *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, çev. Oswald J. Reichel, Londra, 1892.

Septiklerle İlgili Kaynakça

Annas, Julia - Barnes, Jonathan, *The Modes of Scepticism*, Cambridge, 1985.

Brochard, V., *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Paris, 1954.

Brochard, V., *Les Sceptiques Grecs*, Paris, 1959.

Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, 4. basım, İstanbul, 2000.

—, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. basım, Bursa, 2000.

Cicero; *De Natura Deorum, Academica (Posteriora)*, çev. H. Rackham, 1933.

—, *De Finibus Bonorum et Malorum*, çev. H. Rackham, 1914.

—, *Academica, transl.* H. Rackham, Cambridge University Press, 1961.

Copleston, F., *A History of Philosophy, Volume 1, Greece and Rome*, New revised edition, Westminister, Maryland, 1955.

Empiricus, S., I, *Outlines of Pyrrhonism*, İng. çev. R. G. Bury, Cambridge-Massachusetts, Harward University Press, Londra, 1967.

—, II, *Against the Logicians*, İng. çev. R. G. Bury, Cambridge-Massachusets, Harward-University Press, Londra, 1961.

—, *Against the Physicist, Against the Ethicists*, İng. çev. R.G. Bury, Cambridge-Massachusets, Harward University Press, Londra.

—, *Against the Professors*, İng. çev. R. G. Bury, Cambridge-Massachusets, Harward University Press, 1961.

Fine, G., "Scepticism, Existence and Belief", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Editor C. C. W. Taylor, cilt XIV, Oxford, 1966, s.273-290.

Frede, M.; "The Sceptics", *From Aristotle to Augustine* içinde, s.253-285.

Hankinson, R. J., *The Sceptics*, Routledge, New York, 1995.

İnwood, B. - Gerson, L. P., *Hellenistic Philosophy İntroductory Reading*, Second Edition, Cambridge, Indianapolis, 1997.

Laertius, D., *Lives of Eminent Philosophers*, çev. R. D. Hicks, 2 cilt, 1958.

—, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul, 2002.

Long, A. A. - Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge University Press, 1987.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, New York, Scribner, 1974.

—, *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, 450 pages.

Mates, Benson, *The Sceptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pryyhonism*, Oxford University Press, New York, 1996.
Stough, C.L., *Greek Skepticism*, Berkeley ve Los Angeles, 1969.
Stumpf, S. E.; *Socrates to Sartre, A History of Philosophy*, McGraw-Hill Book Company 1966.
Wilson, N. G., *Photios: The Biblotheca,* Duckworth, Londra, 1994.
Windelband, W., *Geschichte der Abendlaendischen Philosophie im Altertum*, Vierte Auflage, Münih, 1963.

Dizin

İlkçağ Felsefe Tarihi ▸ **Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler**

Epikuros ▸ Lucretius ▸ Kıbrıslı Zenon ▸ Kleanthes Krizippos ▸ Panaitios ▸ Poseidonios ▸ Seneca Epitetos ▸ Marcus Aurelius ▸ Sextus Empiricus Karneades ▸ Kleitomakhos ▸ Piron ▸ Anaksarkhos

Yunan felsefesi ve buna dayanarak biçimlenen düşüncenin insanlık tarihine yaptığı en büyük katkı "zihnin keşfedilmesi"dir. Bu "keşfin" sonucunda oluşan düşünceleri, onları temsil eden filozofları, kuramlarını ve bunların arkalarında yatan sistematik yöntemleri bilmeden ilkçağ felsefesinin doğru bir biçimde kavranamayacağı açık bir gerçektir.

İşte buradan hareketle beş ciltlik bu eserin yazarı Prof. Dr. Ahmet Arslan kitabı yazarken izlemeye çalıştığı yöntemin "filozofların kendi eserlerine, birincil kaynaklara dayanmak" olduğunu ve böylelikle okurun "filozofun metniyle doğrudan karşılaşma" imkânına sahip olacağını dile getiriyor.

Prof. Dr. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*'nin Helenistik Dönem Felsefesi'ne ayırdığı dördüncü cildinde Epicurosçuluğu, Stoacıları ve Septikleri ele alıyor. Arslan, Helenistik felsefe okulları içinde en çok hakkı yenilen Epikurosçuluğu, Epikuros ve Lucretius'un görüşlerinden yola çıkarak tahlil ettikten sonra bu okullar içinde en uzun ömürlü olan Stoacılığı ele almakta, Stoacı mantığın Aristoleles mantığından farklarını ortaya koymakta; Septiklerin Batı düşünce dünyasının yanısıra Doğu'daki etkilerini de incelemektedir.

Eserde sözkonusu felsefe okullarının doğa ve ahlak felsefeleri, varlık ve mantık kuramları ile evren anlayışları zengin örneklerle irdelenmektedir.

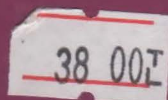
FELSEFE

Kapak Resmi: Lucretius'un *Şeylerin Doğası* adlı eserinin giriş sayfasından ayrıntı

ISBN 978-605-399-064-2









www.bilgiyay.com

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları